LA BIBLE

TRADUCTION NOUVELLE

AVEC

INTRODUCTIONS ET COMMENTAIRES

PAR

EDOUARD REUSS

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

NOUVEAU TESTAMENT — TROISIÈME PARTIE

LES ÉPITRES PAULINIENNES

I

PARIS

LIBRAIRIE SANDOZ ET FISCHBACHER

33, RUE DE SEINE, 33

1878

LES ÉPITRES
PAULINIENNES

PAR

EDOUARD REUSS

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

TOME PREMIER

PARIS
LIBRAIRIE SANDOZ ET FISCHBACHER
33, RUE DE SEINE, 33
1878

LES ÉPITRES PAULINIENNES

INTRODUCTION

De tous les personnages que les débuts de l'Église chrétienne ont mis en évidence, il n'en est aucun, après son fondateur lui-même, qui y occupe une place aussi large, et qui ait laissé dans l'histoire des traces aussi ineffaçables, que celui aux écrits duquel nous consacrons la présente partie de notre ouvrage. Tout en avouant franchement ses anciens torts envers les premières communautés, et sans avoir à craindre le démenti de la postérité, il pouvait se permettre de dire qu'il avait plus fait pour la cause de l'Évangile que tous ses devanciers et collaborateurs. Encore ne parlait-il à cette occasion (1 Cor. XV, 9) que de ses courses de missionnaire à travers une grande partie du vaste empire romain (Rom. XV, 19), lesquelles n'auraient pas été exemptes d'ennuis et de périls pour le simple voyageur, mais qui l'étaient bien moins encore pour quelqu'un qui venait heurter en face et les croyances officielles et les préjugés de ceux-là mêmes qui ne les partageaient pas (2 Cor. XI, 23 suiv.). Il n'a en vue, en rappelant ses services, que le nombre des églises qu'il avait fondées, les soins incessants qu'il leur donnait, les soucis de tous les jours qu'elles lui causaient, les sacrifices et les privations qu'il s'imposait pour se livrer tout entier à sa vocation. Pour nous, qui à tous ces égards sommes séparés de lui par un grand intervalle, et qui ne profitons plus que très-indirectement de son dévouement, il reste

le grand apôtre, l'apôtre par excellence, en sa qualité de théologien et d'écrivain. On est même autorisé à dire que c'est lui qui a créé la théologie chrétienne, la science de l'Évangile, comme il a aussi créé le langage dont cette science toute nouvelle avait besoin pour exposer ses conceptions. L'enseignement contenu dans les évangiles que nous avons étudiés précédemment est avant tout destiné à éclairer la conscience et à donner une direction salutaire à la volonté. Les Actes des Apôtres nous font voir que la foi des premiers chrétiens était essentiellement une espérance, et se concentrait dans l'attente passive d'une révolution dont le miracle seul ferait les frais, du triomphe éclatant et instantané du bien sur le mal. Et si quelques esprits privilégiés entrevirent dès l'abord qu'il s'agissait d'autre chose, que l'Évangile voulait transformer l'humanité en rompant avec les idées reçues et en affranchissant la pensée des entraves de la lettre et de son interprétation traditionnelle, Paul le premier entreprit de démontrer la justesse de ce point de vue; il l'érigea en principe et en sut faire découler les conséquences et les applications. Alliant une admirable sagacité dialectique à une profonde et sincère piété, il régla ses aspirations spéculatives sur sa propre expérience intime, et parvint ainsi à édifier un système qui tenait autant de la réflexion que du sentiment. Négligeant beaucoup trop ce dernier élément, et exagérant outre mesure la part du premier, les docteurs chrétiens ont rarement réussi à se mettre au niveau de leur modèle, et même à le bien comprendre. Mais après tout, ce sont les écrits de Paul qui sont devenus, trop exclusivement peut-être dans un certain sens, les sources de ce renouvellement de la théologie chrétienne qui a été l'un des principaux effets du mouvement religieux du seizième siècle.

On comprend sans peine de quelle importance il serait de connaître tous les détails de la vie d'un pareil homme; de savoir au juste, non seulement dans quel milieu il s'est formé, quelles influences il a subies dans sa jeunesse, mais surtout par quelles phases de développement spirituel il a dû passer pour arriver à sa parfaite maturité, à cette pleine possession de ses idées et de ses moyens, qui se dessine si nettement dans ses écrits. La biographie d'un grand homme, si elle veut être à la hauteur de son sujet, ne doit pas se borner à retracer les faits matériels qui peuvent rentrer dans son cadre: elle ne doit pas se contenter de nous représenter ce qu'a été son héros; elle doit aussi faire voir

comment il l'est devenu. Or, à ce compte, il est bien douteux que la vie de l'apôtre Paul soit jamais écrite comme on désirerait qu'elle le fût. Car les sources auxquelles l'historien peut puiser, loin de répondre aux questions qu'il serait dans le cas de leur adresser, ne lui fournissent pas même des données suffisantes pour les éléments les plus ordinaires d'un récit de ce genre.

De fait, nous n'avons à notre disposition que deux sources à consulter relativement à la vie et aux travaux de l'apôtre des gentils; c'est la collection d'épîtres qui nous est parvenue sous son nom et le livre dit des Actes des Apôtres. Aucune de ces sources ne nous fournit tous les renseignements désirables et nécessaires; et même en les combinant, en les complétant l'une par l'autre, on n'obtient pas de résultat tout à fait satisfaisant.

Les épîtres, qui peuvent servir à la rigueur à nous faire connaître les rapports entretenus par Paul avec certaines églises qu'il avait fondées, ne représentent, à cet égard, qu'une bien faible portion de son œuvre et de ses succès, et ne mentionnent que très-accidentellement les faits antérieurs ou étrangers à cette sphère. En revanche, elles sont la source principale, et à vrai dire unique, à laquelle nous pouvons puiser la connaissance de sa théologie. Il est vrai que la critique a soulevé des doutes au sujet de l'authenticité de plusieurs de ces épîtres, doutes que nous discuterons en temps et lieu. Mais lors même que l'on devrait les estimer fondés, il y aurait toujours à dire que de tels documents de second ordre, étant évidemment sortis de l'école de l'apôtre et respirant son esprit, concourraient encore utilement à l'intelligence de son système.

Le livre des Actes est, comme on le pense bien, beaucoup plus riche en détails historiques, qui nous permettent de reconstruire le cadre général de la vie de l'apôtre, quoiqu'il y reste encore de nombreuses et regrettables lacunes. Par contre, la physionomie du théologien s'y dessine d'une façon absolument insuffisante, et avec des couleurs tellement pâles, qu'il serait plus vrai de dire qu'elle y est effacée. L'auteur rapporte à la vérité, ou plutôt il ébauche, un certain nombre de discours que Paul a dû prononcer en diverses occasions; mais ces discours se renferment dans les généralités et ne font ressortir aucun des éléments caractéristiques de l'enseignement qui se révèle dans les épîtres. Que ce soit là l'effet de l'impuissance du rédacteur à se pénétrer de l'esprit de cet enseignement ou la conséquence des préoccupations particu-

lières qui l'auraient guidé dans son travail, toujours est-il que le portrait qu'il nous retrace ne ressemble pas trop à celui que le lecteur des épîtres a pu et dû se faire lui-même et qu'il a appris à admirer.

Le nom sous lequel l'apôtre a pris place dans l'histoire n'est pas celui dont l'avaient appelé ses parents. Avec la circoncision (Phil. III, 5) il avait reçu, selon l'usage, un nom hébreu, celui du plus illustre personnage de sa tribu (Rom. XI, 1), Saül, le désiré. Mais vivant au milieu d'une population grecque et latine, il avait adopté en outre un nom étranger. C'était alors une habitude très-répandue parmi les Juifs, et dont nous rencontrons d'innombrables exemples en Palestine même et jusque dans le cercle des premiers disciples galiléens de Jésus. Le motif du choix qu'il fit du nom de Paulus nous est inconnu. En aucun cas nous ne saurions adopter l'opinion de ceux qui, de nos jours encore, veulent nous faire croire qu'il prit ce nom à l'occasion de la conversion du proconsul de l'île de Chypre, Sergius Paulus (Actes XIII). Une pareille supposition est inconciliable avec le caractère bien connu de l'apôtre et lui impute gratuitement une basse flatterie dont il était incapable.

Il était né à Tarse, chef-lieu de la province de Cilicie, en Asie mineure (Actes IX, 11; XXI, 39; XXII, 3). Sa famille paraît y avoir été établie depuis assez peu de temps, puisque Paul mentionne expressément le fait qu'on y avait encore conservé l'usage de la langue hébraïque, que les Juifs de la dispersion oubliaient bien vite dès la seconde ou la troisième génération (Phil., l. c. 2 Cor. XI, 22). On peut ensuite alléguer deux circonstances qui sont de nature à nous faire considérer cette famille comme jouissant d'une certaine aisance ou distinction. A une époque où chez la plupart des Juifs, surtout à l'étranger, les traditions de famille se perdaient bien vite, et où les anciennes divisions nationales n'avaient plus aucune raison d'être, les parents de Paul savaient encore à quelle tribu avaient appartenu leurs ancêtres. La conservation d'un pareil souvenir, peut-être même d'une généalogie (chose que les Lévites seuls avaient un intérêt à maintenir), est toujours l'indice d'une position sociale plus élevée. Mais ce qui est plus significatif encore, c'est le fait que cette famille possédait le droit de bourgeoisie romaine (Actes XXII, 28). Nous ignorons comment ce droit a pu être acquis par un Juif de la Cilicie. Peut-être le père ou le grand-père

de Paul avait-il eu l'occasion, dans le cours des guerres civiles, aux derniers temps de la république, de rendre des services à l'un ou à l'autre des chefs de parti qui se succédaient dans le commandement des provinces orientales de l'empire. On sait qu'à cette qualité de citoyen romain, qui était héréditaire, étaient attachés certains priviléges dont Paul n'a pas manqué de se prévaloir dans ses relations avec les autorités (Actes, l. c.; XVI, 37; XXIII, 27).

Comme la famille de Paul avait de proches parents à Jérusalem (Actes XXIII, 16), on y envoya le jeune homme pour y faire des études. Il devint le disciple de l'un des plus fameux docteurs pharisiens de l'époque, Gamliël (chap. XXII, 3), sous lequel il a dû s'appliquer avec ardeur aux sciences qui s'enseignaient alors dans les écoles supérieures, c'est-à-dire au droit et à la théologie. De nombreux passages de ses écrits prouvent jusqu'à quel point il fit des progrès, surtout dans l'art exégétique, tel qu'il se pratiquait de son temps. Et si à cet égard la plupart de ses interprétations lui appartiennent évidemment en propre, et n'ont pu lui être suggérées par ses maîtres juifs, du moins les principes herméneutiques et la méthode employée pour les faire valoir ne sont pas de son invention. Mais ce qu'il gagna surtout à cette école, c'est son ardent enthousiasme pour la foi de ses pères, l'énergie des convictions poussée jusqu'au fanatisme, l'austérité de sa vie, son pharisaïsme, enfin, dont il s'est fait honneur plus tard encore (Actes XXII, 3; XXIII, 6; XXVI, 5. Phil. III, 5, etc.), et longtemps après sa conversion, sans avoir jamais besoin de se sentir atteint lui-même par le jugement sévère dont Jésus avait autrefois flétri les mauvaises tendances du parti.

Avant de se décider pour les études et de se rendre à Jérusalem, Paul avait appris un métier, celui-là même qui formait l'une des principales industries de son pays natal. Son biographe dit qu'il était fabricant de tentes (Actes XVIII, 3); ce que nous appellerions un tisserand de grosse toile (cilice). Peut-être était-ce l'état de son père, de sorte qu'il pouvait s'être appliqué à ce genre de travail dans la maison paternelle même. Bien lui prit de s'y être habitué de bonne heure; plus tard, durant ses voyages de missionnaire, il était fort aise d'avoir un gagne-pain, qui le rendait indépendant des petites communautés à organiser. Dans les grandes villes, où il s'arrêtait ordinairement plus ou moins longtemps, il travaillait comme ouvrier chez des maîtres ou

patrons et avait ainsi l'avantage de pouvoir consacrer ses soirées à l'enseignement et à la prédication, sans tomber à charge à personne. Il s'en fait gloire à différentes occasions et rappelle cette coutume, qui pour lui était une affaire de principe, aux Éphésiens (Actes XX, 34), aux Thessaloniciens (1re ép., II, 9; 2e ép., III, 8), aux Corinthiens (1re ép., IX; 2e ép., XI, 9; XII, 13); comp. Phil. IV. 15.

Il serait intéressant de connaître exactement la chronologie de la vie de l'apôtre Paul. Elle servirait en même temps à déterminer celle de l'histoire de l'Église primitive en général. Mais malgré tous les efforts des savants anciens et modernes, les textes, qui ne s'occupent pas de pareilles questions, pas plus ici que dans l'histoire évangélique, se refusent à servir d'appui à n'importe quelle combinaison de ce genre. Tout ce que nous pouvons dire avec quelque apparence de certitude, c'est que les voyages de l'apôtre qui correspondent à la rédaction de ses épîtres, se placent à peu près entre les années 52 et 64 de l'ère chrétienne, et c'est dans cette période qu'on répartira les documents littéraires dont nous parlons, à des intervalles qui seront à évaluer plus ou moins approximativement. C'est à la première de ces deux dates que nous croyons pouvoir rapporter la conférence de Jérusalem, dont il est parlé dans les Actes (chap. XV) et dans l'épître aux Galates (chap. II). La seconde est, à notre avis, la limite extrême qu'on peut assigner à la vie de Paul, à moins qu'on ne veuille admettre que sa captivité romaine se soit terminée par un acquittement, question sur laquelle nous reviendrons à une autre occasion. En tout cas, nous ne savons rien de positif sur l'époque de sa mort et les circonstances qui l'ont amenée. Cependant, pour notre part, nous pensons toujours qu'il a péri dans la persécution des chrétiens qui a suivi l'incendie de Rome dans le courant de l'été de l'an 64. Mais les doutes relatifs à la fixation chronologique de sa fin se renferment après tout dans un cercle assez étroit, aucun auteur n'ayant jamais songé à la reculer au-delà du terme du règne de Néron; l'incertitude est beaucoup plus grande relativement à l'époque de ses débuts. Tout ce que nous savons, c'est qu'il était jeune encore (Actes VII, 58) lorsqu'il commença à faire parler de lui; mais ce mot est vague par lui-même, et les événements auxquels il se trouva mêlé alors, échappent aussi à tout contrôle chronologique. Ainsi l'époque de sa conversion est inconnue et ne saurait être déterminée avec exactitude. Et comme

on n'est pas même arrivé à fixer la date de la mort de Jésus, tous les chiffres qu'on a proposés, soit pour ce fait, soit pour les autres racontés dans la première partie des Actes, sont purement hypothétiques. On sait seulement que les événements relatés dans les dernières lignes du onzième chapitre des Actes et dans le douzième, appartiennent à l'année 44 de notre ère; en supposant maintenant que l'auteur de ce livre suit en général, dans son récit, l'ordre chronologique, on peut en conclure que ce qui est consigné dans les chapitres précédents est antérieur à cette époque. Si les deux dates contenues dans Gal. I, 18 et II, 1 doivent être additionnées ensemble, la conversion de Paul remonterait à l'an 35 de notre ère, c'est-à-dire à une époque où Jésus, s'il avait vécu, aurait été dans sa trente-neuvième année; si, au contraire, le premier chiffre est à considérer comme rentrant dans le second, nous pourrions reculer ce fait jusqu'à l'an 38. Le passage de l'épître à Philémon (v. 9), où Paul se dit vieux, n'avance pas la question. Cette épître est écrite vers l'an 61. Mais à cinquante ans déjà, après vingt ans d'apostolat, et en face d'un homme plus jeune que lui, cette qualification n'a rien d'extraordinaire.

Quant à la chronologie des épîtres, nous ne nous y arrêterons pas ici. Les introductions spéciales la détermineront autant que cela est possible, et d'ailleurs nous les mettrons sous les yeux de nos lecteurs dans l'ordre probable de leur rédaction.

Les débuts de l'apôtre nous sont connus par quelques lignes du livre des Actes. Il paraît sur la scène à l'occasion du procès, disons plutôt du meurtre d'Étienne, auquel il doit avoir présidé en quelque sorte, et qu'il pourrait bien avoir provoqué, si nous pesons bien les paroles du seul historien que nous puissions consulter. Car, d'après lui, c'est entre autres dans la synagogue où les Juifs de la Cilicie avaient l'habitude de se réunir qu'éclata la controverse (chap. VI, 9), et que prit naissance ce mouvement tumultueux dont l'illustre martyr fut victime. Il est important qu'on ne perde pas de vue la question qui dès lors préoccupa les esprits dans le sein même de la nouvelle communauté, et qui, une fois soulevée, ne pouvait manquer de changer à son égard les dispositions des masses et des autorités. Étienne avait été le premier disciple, que nous sachions, qui comprît le sens et la portée de l'Évangile de la liberté, et le premier qui ait eu le courage de le prêcher. Ce fut cette hardie proclamation

de la déchéance de la loi, faite sans doute avec trop peu de prudence, qui souleva la tempête; car nous n'avons pas le moindre motif de suspecter la sincérité des accusations, formulées naturellement dans un sens hostile, qui sont mises dans la bouche de ses dénonciateurs (chap. VI, 11 suiv.). On sait le reste. A deux reprises, le nom du jeune Saül revient sous la plume du narrateur (chap. VII, 58; VIII, 1), quand il raconte les détails de ce tragique événement. Son rôle n'a pas dû être celui d'un simple spectateur approuvant ce qui se passait. Car il ne faut pas oublier que, tout jeune qu'il était, il obtint, de la part des autorités ecclésiastiques de la métropole, des lettres de créance ou de recommandation pour celles de Damas, à l'effet d'organiser, dans cet autre grand centre du judaïsme hébreu, la persécution qui venait de décimer l'église de Jérusalem. Dans cette dernière ville elle avait pris, à ce qu'il paraît, d'assez grandes proportions, et cela non sans la coopération directe de notre jeune fanatique. Autrement, si sa part d'action s'était bornée à l'affaire d'Étienne, il n'aurait pas été amené plus tard, en parlant de ses premiers rapports avec l'Église, à se servir d'expressions aussi fortes que celles qui se lisent Gal. I, 13. Phil. I, 6. comp. Actes VIII, 3; IX, 21. Et les dangers auxquels les chrétiens de la Palestine furent exposés, par suite des mesures rigoureuses de la police, qui se hâtait de profiter de l'effervescence populaire si subitement poussée au paroxysme, doivent avoir été bien grands pour décider un nombre si considérable de personnes à prendre volontairement le chemin de l'exil (chap. VIII, 1; XI, 19).

C'est à cette mission de Damas que se rattache la conversion du fougueux pharisien. Il était parti de Jérusalem dans des dispositions hostiles, avec un sentiment de haine pour les sectateurs du Galiléen, et quelques jours après, à son arrivée, il se met en rapport avec les chrétiens de la localité, les rassure sur ses intentions, s'avoue vaincu, convaincu, gagné à l'Évangile, et leur donne des garanties à ce sujet. Que s'était-il passé? Comment expliquer cette soudaine révolution? On connaît le triple récit des Actes (chap. IX, XXII, XXVI), dont les données ont satisfait la science des siècles passés, tout aussi bien qu'elles ont déterminé la conception populaire de cet événement, sans contredit le plus important pour l'Eglise et ses destinées ultérieures, depuis la séparation de Jésus d'avec ses disciples. Nous n'y reviendrons pas ici; nous pouvons nous dispenser de rentrer dans une discus-

sion, à l'égard de laquelle nos lecteurs connaissent notre sentiment par le commentaire sur le premier des trois passages que nous venons de citer. Nous nous bornerons à répéter que la conversion de Paul, après tout ce qui en a été dit de notre temps, reste toujours, si ce n'est un miracle absolu, dans le sens traditionnel de ce mot (c'est-à-dire un événement qui arrête change ou violemment le cours naturel des choses, un effet sans autre cause que l'intervention arbitraire et immédiate de Dieu), du moins un problème psychologique, aujourd'hui insoluble. L'explication dite naturelle, qu'elle fasse intervenir un orage ou qu'elle se retranche dans le domaine des hallucinations, s'attache exclusivement à ce qui est raconté d'un phénomène extérieur et visible, qui doit avoir amené ou marqué le moment de la crise ; elle ne nous donne pas la clef de cette crise elle-même, qui a décidé la métamorphose du pharisien en chrétien. Nous adresserons le même reproche à la conception traditionnelle. Elle aussi, ne visant qu'à sauvegarder la réalité de l'apparition et son caractère miraculeux, néglige complétement l'élément subjectif et ne songe pas à en rendre compte. Si nous n'avions que la relation des Actes pour nous orienter au sujet de cet incident, la science, de nos jours, se tirerait on ne peut plus aisément des difficultés qu'elle nous offre. Mais il y a bien un témoin plus important à entendre. L'affirmation réitérée de Paul (1 Cor. IX, 1; XV, 8; comp. Gal. I, 1, 15) prouve incontestablement que pour lui l'apparition était un fait objectif ; et en ceci il faut d'autant plus s'en tenir à ses paroles, que ce fait n'était pas le seul de son genre dans son expérience personnelle. Il est souvent question de visions pareilles, soit dans sa biographie (Actes XVI, 6 suiv.; XVIII, 9; XXII, 17; XXIII, 11), soit dans ses propres écrits (Gal. II, 2. 2 Cor. XII, 1 suiv.). Il insiste sur ce que sa foi à l'Évangile n'a pas été le produit d'un enseignement humain, mais l'effet direct d'une révélation (Gal. I, 16). Tout son système théologique, comme nous l'avons démontré ailleurs[1], pivote, pour ainsi dire, sur l'idée de l'*instantanéité* du changement qui doit se produire dans la direction de la vie de l'individu, et il est impossible de méconnaître que cette idée lui a dû être suggérée par une expérience intime et personnelle, de la nature de celle que racontent les Actes. Sa conversion s'est toujours présentée à son

[1] *Hist. de la théol. chrét. au siècle apostolique*, liv. V, chap. 2.

esprit comme l'effet d'une intervention divine, et ni sa mémoire ni sa réflexion n'y a reconnu la trace d'une préparation plus ou moins longue et lente. En vue de ces faits incontestables, que nous n'avons ni le droit ni les moyens de remplacer par de simples hypothèses, il y aurait de la témérité à ne voir dans l'événement que le concours d'un orage et d'une imagination exaltée. D'un autre côté, une théologie chrétienne saine et digne de ce nom, aura de la peine à se contenter de la conception vulgaire, qui consiste (si l'on ne veut pas se payer de mots) à se représenter un grand, un noble esprit, forcé, *tout à fait malgré lui* (Actes XXVI, 14), à renier son passé, à *subir*, sans la moindre participation personnelle, et en un clin d'œil, un changement radical dans ses idées et dans ses tendances. Et puis, ce n'est pas seulement la question de la liberté de l'homme qui est engagée ici; bien des philosophes et des théologiens en feraient bon marché. Mais il faut se demander si la conception traditionnelle ne revient pas à dire qu'il fallait des moyens matériels et violents pour assurer l'avenir de la cause de Dieu et de l'Évangile, laquelle autrement se serait trouvée gravement compromise? Rappelons enfin que l'apparition de Jésus, dont Paul affirme la réalité, est mise par lui absolument sur la même ligne que toutes celles dont lui avaient parlé les anciens apôtres. Il ne connaît aucune différence entre celles-ci et la dernière, et les explications, si claires et si précises, qu'il donne au sujet de la nature du corps des ressuscités (1 Cor. XV, 35 suiv.), achèveront de convaincre tout lecteur non prévenu, qu'en tout état de cause Paul lui-même s'est fait une autre idée de ce qui lui était arrivé sur le chemin de Damas, que celle qu'on s'en fait ordinairement. Si nous voulons bien peser tous ces éléments, nous conviendrons que, loin de faciliter l'explication psychologique de sa conversion, ils sont plutôt de nature à nous faire désespérer d'en venir à bout, et à nous convaincre qu'à cet égard, comme à l'égard de certains événements, plus importants encore, de l'histoire évangélique, il faut s'en tenir à l'appréciation des résultats, pour ne pas risquer de les perdre de vue à force d'en rechercher les causes.

L'histoire passe assez rapidement sur les premières années qui suivirent la conversion de Paul. Il faudra même avouer que les quelques données, dont nous disposons pour nous en rendre compte, ne se relient pas trop bien entre elles. D'après les Actes (chap. IX, 19 suiv.), le nouveau disciple resta à Damas, et se mit

immédiatement à prêcher la foi qu'il avait persécutée naguère, et à étonner les Juifs par son brusque et inexplicable changement. L'effet de cette démonstration ne se fit pas attendre. On complota sa perte et le hardi novateur ne put se sauver qu'en se faisant descendre dans un panier par dessus le mur de la ville dont les portes étaient soigneusement gardées. Il se rendit à Jérusalem, où il fut reçu par les chrétiens avec une défiance bien naturelle. Ce fut Barnabas qui l'introduisit auprès des apôtres, en se portant garant de la sincérité de sa conversion. Mais quand Paul essaya de reprendre la controverse d'autrefois dans les synagogues des hellénistes, et en sens opposé, il souleva contre lui une telle tempête, qu'on se hâta de le faire partir pour sa ville natale. Quelque temps après, Barnabas vint l'y chercher, pour lui ouvrir la carrière de la prédication dans le sein de la communauté qui venait de se former à Antioche, la capitale de la Syrie, et qui, sous l'intelligente et courageuse direction de ces deux amis, devint bientôt le centre du mouvement chrétien.

Paul lui-même est rarement amené à parler de sa vie passée, de manière à donner des détails plus amples sur les incidents que nous venons de passer en revue. Une fois (2 Cor. XI, 32) il mentionne en passant sa fuite de Damas, avec des circonstances que Luc ne rapporte point. Il est un peu plus explicite dans le premier chapitre de l'épître aux Galates; mais c'est chose assez difficile de concilier ce que nous y lisons avec le récit des Actes. Car si nous nous en tenons à la lettre du sien, il ne serait pas question de prédications faites à Damas immédiatement après la conversion. Au contraire, le nouveau disciple aurait commencé par chercher la solitude pour se recueillir ; il se serait rendu en Arabie, c'est-à-dire, sans doute, quelque part dans le voisinage de Damas, et de là, plus tard seulement, il se serait établi dans cette dernière ville. Ce n'est qu'après trois ans (à compter depuis la conversion ? ou depuis le retour à Damas ?) qu'il se serait rendu à Jérusalem, où il n'aurait vu que deux des chefs de l'Église, Pierre et Jacques, et n'y serait resté en tout que quinze jours, pour se rendre aussitôt en Syrie et en Cilicie.

On voit que ces deux relations présentent certains points de repère, et que le cadre des événements, pris en grand, est le même des deux côtés. Mais elles diffèrent pourtant assez notablement à plusieurs égards. Paul ne parle pas de dangers qui l'auraient forcé de changer de résidence à plusieurs reprises. Il

affirme qu'à Jérusalem il n'eut aucune relation avec la communauté, son unique but dans ce voyage ayant été de faire la connaissance personnelle de Pierre. Encore moins y a-t-il là de la place pour les prédications de controverse dont parlent les Actes.

Nous pouvons passer sous silence un autre voyage de Jérusalem dont il est fait mention aux Actes, chap. XI, 30; XII, 25, et qui avait pour objet d'y porter le produit d'une souscription organisée à Antioche. Nous avons hâte d'arriver à un fait d'une importance incomparablement plus grande et dont l'honneur et le mérite revient à la même communauté. Il s'agit des missions en pays étrangers, au moyen desquelles la connaissance de l'Évangile devait et pouvait enfin se propager d'une manière suivie et régulière. Car, quoi qu'en dise la tradition légendaire, il n'existe aucune preuve matérielle de ce que les apôtres de Jérusalem aient pris à tâche, jusque là, d'entrer dans cette voie. Au contraire, les Actes (chap. XV) constatent leur présence dans la métropole, à une époque encore où, par les soins des disciples hellénistes, de nombreuses communautés avaient déjà été fondées en Syrie, dans différentes provinces de l'Asie mineure, et peut-être aussi à Alexandrie.

Ce furent Paul et Barnabas qui, les premiers, se chargèrent courageusement de cette œuvre si pleine d'avenir et si visiblement bénie par la Providence. La relation de leur premier voyage, des périls auxquels il exposait les missionnaires, des incidents variés qui tantôt assurèrent leurs succès, tantôt neutralisèrent leurs efforts, se lit au chap. XIII et XIV du livre de Luc. Ils se rendirent d'abord à l'île de Chypre, où ils prêchèrent dans plusieurs villes. De là, ils passèrent en Pamphylie, où le jeune Marc, le cousin de Barnabas, qui les avait accompagnés jusque là, se sépara d'eux, par des motifs à nous inconnus, mais désapprouvés par Paul (chap. XV, 38). Leur route ultérieure les conduisit successivement en Pisidie et en Lycaonie. Des noyaux d'églises se formèrent à Antioche (dans la première des deux provinces que nous venons de nommer), à Iconium, à Lystres, à Derbé. Contents des résultats de cette première entreprise, les deux apôtres revinrent dans la capitale de la Syrie, pour en rendre compte à leurs commettants.

C'est ici que le livre des Actes intercale un fait célèbre dans les annales de la primitive Église, la controverse relative à l'admis-

sion des Grecs non circoncis, dans le sein de la communauté chrétienne, avec la perspective de la participation au salut promis aux croyants, et que ceux de Jérusalem prétendaient n'être destiné qu'aux fidèles observateurs de la loi mosaïque. On sait que cette controverse motiva un nouveau voyage de Paul en Judée, et une entrevue quasi-officielle avec les apôtres résidant dans la métropole, entrevue généralement connue sous le nom de la Conférence de Jérusalem, et que l'on s'est plu quelquefois à décorer du nom pompeux de premier concile. Nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire d'entrer ici dans des détails sur ce fait, qui, de nos jours, a donné lieu à des discussions très-animées et qui, plus que maint autre, a défrayé la critique. Le commentaire sur le quinzième chapitre des Actes, et celui sur le second chapitre de l'épître aux Galates, s'étendent suffisamment sur les récits des deux auteurs que nous pouvons confronter, et que beaucoup de nos contemporains regardent comme inconciliables. D'ailleurs, notre jugement sur cette question a été exposé au long dans un travail spécial, et résumé dans notre *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, liv. III, chap. 4 et 5.

Bientôt après son retour à Antioche, Paul, qui avait reconnu que sa vraie vocation n'était pas de se renfermer dans le cercle étroit d'une localité où ses services n'étaient pas absolument nécessaires, entreprit un nouveau voyage de mission, qui devait élargir sa sphère d'activité dans une proportion jusqu'alors inconnue. Il choisit pour compagnon un disciple nommé Sylvain (Silas), et s'associa de plus, en route, dans l'une des communautés précédemment organisées, le jeune Timothée, qui devint bientôt son pupille chéri et marcha sur les traces de son maître avec autant d'intelligence que de dévouement. Après avoir visité les contrées parcourues lors du premier voyage, les missionnaires traversèrent l'intérieur de l'Asie mineure, pour déboucher par l'angle nord-ouest de la grande presqu'île et de là se rendre en Macédoine (Actes XVI). La ville de Philippes fut la première station européenne où ils s'arrêtèrent. Leur prédication y eut des résultats très-heureux, mais elle leur valut aussi une persécution de la part de la populace et de la police locale, qui les maltraitèrent à l'envi. Les apôtres furent obligés de quitter la ville, mais l'Évangile y avait déjà pris racine, et la communauté de Philippes resta l'une des plus fidèlement attachées à la personne de son fondateur. C'est même à elle que se rattache la dernière trace de

l'existence de Paul, avant qu'il disparaisse de la scène de l'histoire authentique. En continuant sa route à travers la Macédoine, il arriva à Thessalonique, où nous le laisserons pour le moment. La suite de sa biographie se combinera plus commodément avec l'étude des épîtres mêmes, que nous ferons passer, à cet effet, sous les yeux de nos lecteurs, dans l'ordre chronologique de leur composition.

Mais avant d'aborder cette partie essentielle de notre tâche, nous devons joindre encore à ce qui vient d'être dit, quelques considérations générales sur l'œuvre littéraire de l'apôtre. Le besoin de rester en rapport avec les églises qu'il avait fondées, a dû bientôt lui suggérer l'idée de ces communications épistolaires qui furent les débuts de la littérature chrétienne, et qui provoquèrent ultérieurement des imitations nombreuses et variées, mais restant plus ou moins au dessous de leurs modèles. Nous pensons que la correspondance de Paul a dû être de plus en plus active ; ni les occasions, ni la matière, ni la bonne volonté ne lui faisaient jamais défaut. Pour arriver à cette conclusion, on n'a qu'à bien peser le passage de la seconde épître aux Corinthiens, chap. XI, 28. Il est positif que toutes les lettres qu'il a écrites ne nous sont pas parvenues [1], et les malheurs du temps, les persécutions, le peu de consistance des matériaux sur lesquels on écrivait, n'expliquent que trop bien les pertes que nous signalons ou que nous entrevoyons [2]. D'un autre côté, il est hors de doute qu'il a reçu, lui aussi, un bon nombre de lettres, qui toutes ont disparu [3]. Quoi qu'il en soit, ce qui nous en est resté constitue, avec les souvenirs relatifs à la personne de Jésus, que nous ont conservés les évangiles, la partie la plus importante de notre recueil sacré.

Nous disons donc que tous les écrits de Paul que nous possédons ont non seulement la forme épistolaire, mais sont de véritables lettres adressées à des lecteurs déterminés, à des localités particulières [4]. On pourrait les désigner par le nom général de

[1] Voyez 1 Cor. V, 9. 2 Cor. X, 9 suiv., et l'Introduction à cette épître. Comp. aussi Col. IV, 16.

[2] Les lecteurs français n'ont qu'à se demander ce que sont devenus, en France, les ouvrages de leurs réformateurs, qui pourtant étaient imprimés, et surtout leurs lettres, qui ne l'étaient pas.

[3] Voyez 1 Cor. VII, 1. Phil. IV, 10, etc.

[4] L'auteur lui-même signale ce caractère en plusieurs endroits : Rom. XVI, 23. 1 Cor. V, 9. 2 Cor. VII, 8; X, 9 suiv. Col. IV, 16. 1 Thess. V, 27. 2 Thess. II, 15, etc.

lettres pastorales, l'apôtre s'y occupant toujours de la situation religieuse et ecclésiastique des communautés auxquelles il écrit, et dont il avait été antérieurement le pasteur ou directeur spirituel, ou avec lesquelles il désirait se mettre dans un rapport analogue. Cependant nous ne nous servirons pas de cette désignation, par la raison qu'elle a été de nos jours appliquée de préférence à ceux de ces écrits dans lesquels l'auteur donne des instructions, non aux églises, mais aux ministres placés à leur tête. Du reste, il y a entre elles une différence assez notable, en ce sens, que toutes ne sont pas destinées à des communautés uniques ou isolées ; il y en a plusieurs (celles aux Galates, aux Éphésiens, et la deuxième aux Corinthiens), qui sont des encycliques, et qui devaient circuler dans les églices d'une province, rattachées sans doute les unes aux autres par d'autres liens encore que ceux de la position géographique. Enfin nous en rencontrons aussi qui sont adressées à des individus. La plupart d'ailleurs, comme cela résulte déjà de ce qui vient d'être dit de leur destination, sont des œuvres de circonstance, dont l'origine tient à des rapports spéciaux, à des faits contingents. Il n'y en a que deux, à vrai dire (celles aux Romains et aux Ephésiens), qui aient été composées dans un but essentiellement didactique, sans exclure cependant d'une manière absolue les relations locales et personnelles.

Quant à l'authenticité des documents qui nous sont parvenus sous le nom de Paul, elle ne saurait plus, dans l'état actuel de la critique, se discuter comme autrefois, de manière à les considérer comme un tout indissoluble, et dont tous les éléments pourraient être ou suspectés ou défendus en bloc. Ceux auxquels le doute a pu s'attacher avec une certaine apparence de raison, ne peuvent pas jeter un jour défavorable sur les autres, et ceux qui sont élevés au dessus de toute ombre de soupçon ne couvrent pas par cela même ceux à l'égard desquels on peut hésiter. La question critique doit être posée et vidée dans les introductions spéciales.

Malgré la diversité des occasions et des besoins qui ont donné naissance à ces épîtres, et la variété des sujets qui y sont traités, elles se ressemblent pourtant beaucoup à certains égards, notamment en ce qui concerne la méthode, la disposition des matières. Elles commencent à peu près régulièrement, après les formules plus ou moins solennelles de salutation, par l'expression de la reconnaissance due à Dieu pour le bienfait de la révélation évangélique, pour les effets salutaires que la prédication a déjà

produits, soit en général, soit dans la sphère particulière dont il s'agit, et pour les progrès que les lecteurs ont fait dans la foi et dans la charité. Ensuite l'apôtre aborde les vérités théologiques qu'il importe pour le moment d'affirmer et d'élucider; il y rattache, selon le cas, des exhortations amicales et paternelles, ou des avertissements sérieux et des réprimandes sévères. De cette manière ces épîtres se divisent assez facilement en une partie théorique ou dogmatique, et en une partie pratique ou morale. Enfin, il termine par des affaires d'une nature plus privée, des nouvelles, des commissions, des recommandations, des salutations personnelles et des vœux. Cependant toutes les épîtres ne présentent pas absolument le même cadre. Car ni les motifs qui mettent la plume à la main de l'auteur, ni la vivacité de son esprit et la richesse de ses idées, n'amènent ni ne permettent une trop grande uniformité. Les épîtres aux Romains, aux Galates, aux Éphésiens, aux Colossiens, peuvent servir comme exemples de la méthode que nous venons d'esquisser. Dans la seconde aux Corinthiens, dans la première aux Thessaloniciens, dans celle aux Philippiens, l'élément didactique ne s'accuse pas aussi explicitement, il est plutôt rejeté sur le second plan ou s'efface même tout à fait, pour céder la place à l'exposé des préoccupations personnelles de l'auteur. La première aux Corinthiens, l'une des plus intéressantes au point de vue de l'histoire de l'Église primitive, a dû recevoir une forme particulière, parce qu'elle dépend moins de l'initiative de l'apôtre, que des communications qui lui avaient été faites de la part des destinataires, tant sous forme de renseignements transmis, que par des questions proposées.

Quel que soit d'ailleurs le degré de ressemblance qu'on peut constater entre tous ces documents, elle ne porte nulle part le cachet de l'imitation servile, laquelle, par elle seule, serait un motif légitime de soupçonner une fraude littéraire. Il y a même lieu de dire que la critique, en multipliant les cas où elle se croyait autorisée à suspendre son jugement ou à nier l'authenticité d'une pièce, a rendu sa tâche plus difficile et ses résultats moins vraisemblables, en ce qu'elle s'est vue obligée d'augmenter le nombre des écrivains qui auraient pris le masque de Paul, et qui auraient eu le rare talent de reproduire leur modèle sans le copier.

On a dit que le style, c'est l'homme. Si cet adage, devenu un lieu commun, ne se justifie pas toujours et partout, certes il est

impossible d'en contester la vérité à l'égard de notre auteur. Ordinairement il débute par des phrases on ne peut plus embarrassées où, à force de parenthèses et d'intercalations, le lecteur a de la peine à retenir le fil des idées, et qui mettent le traducteur au désespoir. Mais dès qu'il a trouvé la bonne veine, combien son style n'est-il pas le fidèle miroir de son individualité! Nous l'avons dit à une autre occasion[1]: il n'est ni correct, ni classique; il lui manque la cadence sonore, qui distingue l'épître aux Hébreux, et le fini de la diction, qui établit une parfaite harmonie entre la pensée et la forme qu'elle revêt. Telle est la concision et la hardiesse des combinaisons syntactiques, qu'on épuise rarement le sens à la simple lecture; généralement ces textes réclament une étude sérieuse et soutenue. Des phrases non terminées, des ellipses plus ou moins difficiles à remplir, des omissions de membres dans les comparaisons ou dans les syllogismes qui déroutent la logique des exégètes, des énumérations riches de détails, des tableaux qui trahissent une connaissance approfondie de la nature humaine, des figures de rhétorique de toute espèce, expriment tour à tour les dispositions d'un esprit vif et cultivé, les affections d'une âme sympathique, et des sentiments dont la plume est beaucoup trop lente à suivre les transports. Des métaphores élégantes empruntées à la nature vivante et inanimée, aux relations civiles comme aux rites sacrés, et s'allongeant quelquefois en spirituelles allégories, témoignent d'une imagination brillante et féconde en ressources. Des antithèses paradoxales, des gradations pleines d'effet, des questions pressantes, des exclamations passionnées, des ironies qui terrassent l'opposition, une vivacité, enfin, qui ne permet aucun repos au lecteur, tout cela alterne avec des épanchements naïfs et touchants qui achèvent de gagner le cœur.

Il ne faut pas oublier surtout que c'est Paul qui a imprimé à l'idiome hellénistique son caractère chrétien particulier, et qu'il a été en quelque sorte le créateur du langage théologique de l'Église. On ne se fait pas d'idée des difficultés qu'il eut à vaincre sur ce terrain. Le vocabulaire religieux qu'il avait à sa disposition était on ne peut plus pauvre, et souvent il n'est parvenu à triompher de cette gêne, qu'en logeant dans un seul mot tout un monde d'idées, que l'exégèse a bien de la peine

[1] *Hist. de la théol. chrét. au siècle apostolique*, 3e éd., t. II, p. 11 suiv.

quelquefois à en retirer intactes, et que l'école n'a que trop souvent mises en lambeaux ou tuées tout à fait, en voulant les dégager de leur enveloppe.

Nous devrions encore faire entrer, dans cette introduction générale, un aperçu du système théologique de l'apôtre Paul, de ce qu'il appelle *son* évangile. Mais comme nous nous sommes acquitté de cette tâche, d'une manière très-complète, dans l'ouvrage cité tout à l'heure, nous estimons qu'il est superflu de nous y arrêter ici, et que le commentaire dont nous accompagnerons les textes, suffira pour orienter nos lecteurs dans cette partie capitale de leurs études.

ÉPITRES AUX THESSALONICIENS

INTRODUCTION

Thessalonique, anciennement Thermes, aujourd'hui Saloniki, était à cette époque l'une des villes les plus importantes des pays de langue grecque, et chef-lieu de la province romaine *Macedonia secunda*. C'était un grand centre commercial, avec un port situé au fond d'un golfe de la mer Égée (de l'Archipel) et une population très-mélangée. Les Juifs y étaient nombreux, et beaucoup de Grecs, là comme ailleurs, fréquentaient leur synagogue. Paul y trouva donc à la fois une chaire et un auditoire bien disposé; il y prêcha plusieurs sabbats de suite et au bout de quelques semaines il avait réussi à former le noyau d'une petite congrégation chrétienne. Si nous nous en tenons à la lettre du récit des Actes (chap. XVII), il n'y resta guère au-delà de ce terme, la masse des Juifs ayant excité un tumulte et déféré aux magistrats romains, comme fauteurs de troubles politiques, les personnes qui avaient accueilli les missionnaires étrangers. En suite de cette opposition violente, qui lui ferma l'entrée de la synagogue, Paul jugea prudent de quitter la ville.

Il sera cependant permis de donner un autre sens au texte des Actes, et de supposer que le séjour de Paul à Thessalonique s'est prolongé au delà des trois semaines au bout desquelles Luc semble placer le mouvement populaire qui mit fin à son activité dans cette ville. Car, dans ses épîtres, il rappelle à plusieurs

reprises aux Thessaloniciens (1re ép., II, 9; 2e ép., III, 7, suiv.), que pendant tout son séjour, afin de n'être à charge à personne, il avait travaillé jour et nuit pour gagner sa vie. Cela semble indiquer qu'il y avait trouvé moyen de se placer comme ouvrier chez un chef d'atelier de son état (comp. Actes XVIII, 3) et qu'il y resta un certain temps. Un passage de l'épître aux Philippiens (chap. IV 16,) est encore plus significatif à cet égard. Dix ans après, il les remercie de lui avoir envoyé plus d'une fois de quoi pourvoir à ses besoins, pendant qu'il se trouvait à Thessalonique. Or, la distance entre les deux villes était assez grande, pour que ces envois réitérés puissent être considérés comme des indices d'un séjour prolongé. Nous citerons encore un mot de la première épître aux Thessaloniciens (chap. II, 2), où il dit leur avoir annoncé l'Évangile au milieu de bien des combats.

Quant aux éléments dont se composait la jeune église, il est de fait que les Grecs (païens) en formaient la majorité. Paul le dit en toutes lettres (1re ép., I, 9), quand, dans une allocution adressée à la communauté entière, il les loue d'avoir abandonné les idoles pour servir le Dieu vivant. Ce n'est pas en face d'Israélites convertis qu'une pareille phrase aurait été de mise; et l'animosité avec laquelle, selon le témoignage de Luc même, les Juifs s'étaient élevés contre lui à Thessalonique, paraît également militer en faveur de la supposition qu'ils n'avaient en aucune façon pris part au mouvement évangélique. Elle est d'ailleurs confirmée par la manière dont Paul s'exprime au sujet de sa nation (1re ép., II, 15 suiv.). Enfin, nous signalerons encore les paroles qui précèdent le passage cité en dernier lieu, où il est dit que les fidèles de Thessalonique ont eu à souffrir, de la part de leurs compatriotes, ce que les églises de la Judée avaient éprouvé de la part des Juifs. Il est évident qu'ici les *compatriotes* sont mis en regard des Juifs, comme une catégorie différente d'hommes, et nous ne pourrons y voir que les indigènes païens. Si les Actes (chap. XVII, 4) parlent de quelques Juifs convertis, à côté d'une grande multitude de païens, ces Juifs doivent s'être perdus dans la foule, car dans les épîtres on n'en retrouve pas la moindre trace. Le passage en question, d'après la leçon reçue, parle de Grecs prosélytes, c'est-à-dire, déjà antérieurement affiliés à la synagogue; une variante, recommandée par plusieurs critiques modernes, distingue ces prosélytes *et* les Grecs, ce qui nous fera voir dans ces derniers des personnes qui jusque là n'avaient eu

aucun rapport avec les croyances monothéistes. Cela ne change rien à ce que nous venons de dire de la composition de la communauté, au contraire, cela cadre très-bien avec ce qu'en dit Paul (1re ép., I, 9), et l'on conçoit facilement que, par suite des relations de famille, le mouvement ait gagné du terrain dans cette direction.

Obligé de quitter Thessalonique, Paul se rendit d'abord à Bérée, puis, par des motifs analogues, à Athènes, enfin à Corinthe. Son biographe nous donne quelques détails, en partie très-intéressants, sur cette partie de son voyage (Actes XVII). Séparé subitement de son nouveau troupeau, dont les membres à peine instruits dans les principes de l'Évangile étaient exposés à des vexations, peut-être à une rechute complète (1re ép., I, 6; II, 14; III, 3), l'apôtre devait tenir à avoir de leurs nouvelles, et saisir la première occasion qui s'offrait pour se remettre en rapport avec eux, les exhorter à la constance, et les confirmer dans leurs convictions. Tout cela est si naturel, qu'il n'en faut pas davantage pour expliquer l'origine de la première épître qu'il leur écrivit, et qui est en même temps (si tout ne nous trompe) la plus ancienne de celles que nous possédons encore de lui.

Il reste cependant ici une petite difficulté qui a divisé les savants. C'est la question de savoir à quelle époque de son voyage, et dans quelle ville, cette épître a été écrite. Cette question se complique et s'embrouille, par la comparaison de quelques notices données soit par l'épître elle-même, soit par les Actes. D'après ce livre (chap. XVII, 14), Paul alla à Athènes en laissant ses deux compagnons de voyage à Bérée, mais avec l'injonction de le rejoindre au plus tôt. Il paraît cependant, d'après la même source (chap. XVIII, 5, comp. 2 Cor. I, 19), qu'ils ne revinrent auprès de lui que lorsqu'il était déjà arrivé à Corinthe, et comme leur présence est attestée par l'épître même (chap. I, 1), il s'ensuivrait que celle-ci a été écrite dans cette dernière ville.

Mais déjà anciennement on a cru pouvoir établir, par les données de cette même épître, qu'elle appartient au séjour d'Athènes. C'est ce que nos éditions vulgaires disent explicitement dans une note finale que la critique a fait disparaître depuis longtemps. Cette note paraît s'être fondée dans l'origine sur le passage chap. III, 2, où Paul semble dire qu'il a envoyé Timothée d'Athènes à Thessalonique, se résignant à rester seul pour le moment, afin de procurer à ses frères délaissés les consolations

et les avis qu'il était empêché de leur donner personnellement. On suppose alors que ce fut à cette occasion que la lettre fut emportée par le disciple missionnaire. Cette combinaison est spécieuse, mais elle n'est pas exigée impérieusement par les textes et elle se heurte contre d'autres données assez positives. En effet, notre épître dit dès le début que les chrétiens de Thessalonique sont devenus un modèle pour tous les croyants de la Macédoine et de l'Achaïe, et que de chez eux la parole de l'Évangile s'est répandue dans les deux provinces. Or, il est vrai qu'Athènes aussi appartenait à la province romaine de l'Achaïe (le royaume actuel de la Grèce) ; mais si Luc ne s'est pas trompé en nous représentant les résultats de la prédication de Paul dans cette ville comme bien peu brillants (Actes XVII, 34), celui-ci ne pouvait guère parler de cette province dans les termes que nous venons de citer, s'il n'avait pas déjà fait ailleurs des expériences plus encourageantes. Nous estimons donc que ce passage de son épître constate simplement qu'il avait déjà travaillé avec succès dans la capitale même de l'Achaïe, à Corinthe, lorsqu'il trouva l'occasion de l'écrire. Un autre passage (chap. II, 18), qui parle de plusieurs projets de voyage que l'apôtre aurait formés pour retourner en Macédoine, mais qu'il fut empêché d'exécuter, semble également accuser un intervalle plus ou moins long entre son départ de Thessalonique et la rédaction de sa lettre. Quant à la mission de Timothée, dont il est question chap. III, 2, dût-elle même constater la présence de ce disciple à Athènes, elle ne prouverait pas encore qu'il ait aussi emporté cette missive. Mais ce texte comporte peut-être une autre interprétation : Paul rappellerait qu'il avait préféré faire seul son voyage depuis Bérée, et qu'il avait renvoyé Timothée (de Bérée) à Thessalonique, pour qu'il y eût au moins un membre de la mission auprès de la communauté. Ainsi le passage cité de l'épître correspondrait à celui des Actes XVII, 15. Puis, d'Athènes, sans l'attendre, lui et Silas, comme il se l'était proposé d'abord (chap. XVII, 16), il serait allé, également seul, à Corinthe, où ses deux collègues le retrouvèrent (ép. III, 6, correspondant à Actes XVIII, 5.). Cependant nous n'insistons pas sur le sens que nous venons donner au texte en question. Il serait possible que Timothée ait rejoint Paul à Athènes, qu'il ait été envoyé de là à Thessalonique, et qu'après cela seulement il soit venu avec Silas à Corinthe. Cela ne change rien au fait, qu'en tout état de cause l'épître date du séjour de Paul dans cette dernière ville, et

qu'elle a dû être écrite bientôt après l'arrivée des deux autres (chap. III, 6), l'apôtre parlant des nouvelles qu'il avait reçues naguères, par Timothée, sur le compte des Thessaloniciens. D'après la chronologie plus ou moins hypothétique et approximative que nous adoptons, cela nous conduirait à l'année 53.

Voilà à peu près tout ce qu'il y avait à dire sur les circonstances dans lesquelles a dû être écrite la première des deux lettres dont nous nous occupons pour le moment. Il sera superflu de s'enquérir d'un motif spécial qui en aurait provoqué la composition ; de supposer, par exemple, que les fidèles de la Macédoine aient adressé à l'apôtre des questions sur un point controversé, ou que lui-même ait eu à redresser chez eux des abus, à châtier des égarements. Il est vrai qu'une partie de l'épître est consacrée à un enseignement dogmatique, mais non seulement celui-ci ne vient que vers la fin, on se convaincra encore aisément que Paul n'a pas pris la plume exprès pour traiter cette matière spéciale. Car déjà avant de l'aborder, il est en train de clore son épître. On le voit par cette formule : *Au reste, je vous demande*, etc. (chap. IV, 1), qui se reproduit assez fréquemment dans ses épîtres, quand il s'apprête à les terminer. (Voyez 2 Thess. III, 1 ; 2 Cor. XIII, 11 ; Éph. VI, 10; Phil. III, 1 ; IV, 8). Encore moins sera-t-on autorisé à conclure des dernières lignes (chap. V, 19 suiv.), qu'il aurait eu à combattre, dans le sein de l'église de Thessalonique, soit une tendance à l'exaltation religieuse, soit un rationalisme froid et indifférent. Si cela avait été le cas, il ne se serait pas borné à quelques mots assez peu explicites, et perdus pour ainsi dire au milieu d'une péroraison qui respire des sentiments tout différents. Enfin, on se trompe certainement, si l'on prétend qu'il avait à défendre son autorité contre des attaques venues de la part des judéo-chrétiens qui l'auraient contestée. On cherche là très-gratuitement des arrière-pensées qui n'ont de base ni dans le texte, ni dans les faits de l'histoire.

L'absence complète, dans cette première épître, d'un but spécial et déterminé, nous explique aussi pourquoi il est assez difficile d'y signaler un plan arrêté d'avance et nettement accusé. L'auteur se laisse aller aux inspirations de ses sentiments d'affection et de sympathie. Le souvenir des dangers subis et des avanies endurées en commun rapproche les hommes, et il était naturel que l'apôtre, éprouvé plus souvent déjà par des expériences de ce genre, ne marchandât pas les éloges à ceux qui s'étaient

si courageusement pénétrés de son exemple. Le fait est qu'il y revient à plusieurs reprises et avec effusion. Ils alternent avec les nouvelles qu'il leur donne sur son propre compte. Les chaleureuses exhortations qu'il y joint, et que personne ne trouvera déplacées en face d'une communauté à peine fondée, et qui n'a pas encore pu profiter d'une instruction suivie et régulière, ne sauraient être regardées comme peu en harmonie avec les compliments flatteurs du début. Si vers la fin, on dirait presque sous forme de post-scriptum ou de digression, il parle de la perspective d'un retour prochain de Christ pour l'établissement visible de son royaume glorieux, cela fait voir encore qu'il sentait la nécessité de donner à la vie pratique une direction conforme aux exigences de cette éventualité. Car on ne peut manquer de s'apercevoir qu'il avait fait entrer dans son enseignement les conceptions relatives aux choses finales qu'il partageait comme pharisien et qui faisaient l'un des éléments les plus importants des croyances chrétiennes primitives. Cependant nous ne voudrions pas écarter l'idée que Timothée a pu faire part à son maître de certains doutes agités parmi les chrétiens de Thessalonique, et que Paul, qui ne voyait là qu'un symptôme individuel, s'étant rappelé le fait au moment où il allait déposer la plume, jugea à propos d'en dire quelques mots pour tranquilliser les esprits. Quoi qu'il en soit, la forme encore très-nettement judaïque de ses espérances, telles qu'elles sont exposées ici, est une preuve de plus en faveur de l'antiquité de l'épître, en ce que nous verrons plus tard que les idées de l'apôtre se sont modifiées à ce sujet.

Mais c'étaient précisément ces espérances judaïques qui causèrent quelque désordre dans le sein de la communauté de Thessalonique. Jésus, qui n'avait pas jugé à propos de les contredire directement, avait eu bien soin d'y rattacher des enseignements pratiques, tantôt sous forme de maximes brèves et frappantes, tantôt sous celle de paraboles aussi pittoresques qu'instructives. Nous ne doutons pas que Paul n'en ait agi de même, tout en conservant une foi implicite à l'égard du fond même. Mais on comprend que tous ses auditeurs ne savaient pas également assurer à la conscience morale l'empire sur l'imagination, quand celle-ci s'emparait de ces tableaux d'avenir, et d'un avenir prochain, qu'on lui offrait si sérieusement. De tout temps les croyances apocalyptiques ont conduit bien des gens à des travers d'esprit et à des égarements moraux. A Thessalonique (comme

la seconde épître le dit explicitement, chap. III, 6 suiv.), il se produisit des effets de ce genre. S'attendant à une révolution radicale et prochaine dans la constitution du monde et de la société, plusieurs s'abandonnèrent à la fainéantise, et le désordre commença à se mettre dans les familles, et par suite dans la communauté. Nous ne savons par quelle voie Paul eut connaissance de ces faits, mais il est clair que c'est à cause d'eux principalement qu'il reprit la plume pour écrire la seconde épître.

Selon toute probabilité, elle a aussi été composée à Corinthe, où l'apôtre resta pendant dix-huit mois (Actes XVIII, 11). L'intervalle entre les deux lettres doit avoir été assez long pour que toutes les conséquences de la fausse direction des esprits à Thessalonique aient pu se développer dans la mesure indiquée, et que dans l'Achaïe même (d'après 2 Thess. I, 4), d'autres églises chrétiennes aient déjà été fondées. Cependant il n'y a pas lieu de le supposer tellement long, que Paul ait dû se trouver dès lors dans une autre localité. Les mêmes amis sont encore auprès de lui (chap. I, 1), et l'épître, sauf les généralités qui en forment le cadre, ne traite que cette seule question de la proximité relative de l'avénement de Christ et de la vraie manière de s'y préparer. Nous la plaçons donc au plus tard à l'an 54. La mention des dangers courus par l'apôtre (chap. III, 2) est trop vague pour fournir un élément propre à préciser l'époque.

Quant au fond, Paul ne rétracte rien de ce qu'il a dit, au sujet de l'avenir, dans sa précédente missive. Seulement il insiste de nouveau sur les conséquences pratiques à tirer de la perspective offerte aux croyants, et en même temps sur les faits matériels qui, d'après les idées reçues, devaient se produire avant l'entier accomplissement des prophéties. Parmi ces faits, il signale surtout l'apparition du personnage mystérieux de l'Antéchrist, lequel, pour le moment, ne s'annonçait pas encore. C'est précisément la manière dont il est parlé de cet épisode du drame final, qui sera pour nous une preuve irréfragable de la haute antiquité de cette épître, dont quelques critiques modernes ont voulu reculer l'origine jusqu'après la mort de Néron, voire même jusqu'à l'époque de Trajan. Le commentaire justifiera notre opinion.

Nous ne mentionnons qu'en passant une hypothèse assez singulière, proposée autrefois par un célèbre exégète du dix-septième siècle, et reprise en sous-œuvre par quelques-uns de nos contemporains. D'après eux, l'épître dont nous parlons, aurait été écrite

la première, de sorte qu'il faudrait renverser l'ordre chronologique généralement adopté. Les arguments qu'on allègue en faveur de ce changement sont tellement faibles, que nous ne voyons aucune raison de les discuter contradictoirement. Ce serait chose assez curieuse, que Paul eût commencé par prémunir ses lecteurs contre la croyance à la proximité de la parousie, pour en venir après à leur en parler de façon qu'il paraîtrait vouloir la leur recommander. L'ordre dans lequel la tradition place les deux épîtres, écarte cette contradiction. Il parle d'abord de l'événement attendu d'une manière toute théorique, pour en affirmer la certitude ; en face des faits concrets qui arrivent plus tard à sa connaissance, il trouve nécessaire de préciser sa pensée et de mettre quelques restrictions, on pourrait dire quelques clauses, à sa précédente déclaration. Ensuite, des deux passages qui parlent du devoir de travailler et de gagner sa vie honnêtement, celui de la première épître (chap. IV, 11) a tout l'air d'une recommandation générale, faite comme tant d'autres à la même occasion; tandis que dans la seconde (chap. III, 11), il s'agit bien positivement de châtier une mauvaise habitude, contractée à la suite d'une erreur telle que nous l'avons signalée. Autrement le premier passage, supposé écrit en vue d'une pareille expérience, serait d'une faiblesse extrême. La première lettre (chap. IV, 13 suiv.) ne trahit pas encore la moindre appréhension des méprises qu'accuse la seconde. Quand l'auteur, dans celle-ci (chap. II, 1), parle d'une *réunion* des fidèles avec Christ, il a évidemment en vue ce qu'il avait décrit avec des détails dans la première (chap. IV, 17). Enfin, ce qui coupe court à toute hésitation, c'est que dans la seconde (chap. II, 15) l'apôtre renvoie ses lecteurs à son enseignement oral et à *sa* (précédente) lettre, qui ne peut être autre que notre première actuelle, à moins qu'on ne veuille en supposer une troisième, antérieure à toutes les deux et aujourd'hui perdue.

Mais voici une dernière question, plus importante que celle que nous venons de discuter, et à laquelle il faudra bien que nous nous arrêtions davantage. C'est celle de l'authenticité de ces épîtres aux Thessaloniciens. Un certain nombre d'écrivains allemands et hollandais de ce siècle ont émis des doutes à l'égard de la seconde ; quelques-uns, moins nombreux cependant, ont étendu ces doutes à la première. Cette question d'authenticité nous reviendra plusieurs fois encore, et en partie avec une insistance croissante et des arguments assez sérieux, dans le cours de

nos études sur la littérature du siècle apostolique. En aucun cas elle ne pourra être écartée d'avance et sans examen, par une fin de non recevoir. Il y a trop d'exemples d'écrits positivement supposés, c'est-à-dire publiés sous le nom de divers personnages bibliques ou autres, soit par des Juifs, soit par des chrétiens, dans le cours des siècles écoulés entre l'époque d'Alexandre et celle de Constantin, et dans trop de cas la Synagogue et l'Église ont été dupes de ces fraudes littéraires, pour que les soupçons qui peuvent s'attacher à l'une ou l'autre des pièces comprises dans le recueil devenu canonique ou officiel, puissent être aujourd'hui passés sous silence. Un doute n'est pas écarté quand on dédaigne d'y répondre. Autrefois, dans des cas pareils, on se bornait à invoquer le témoignage de quelques écrivains du second ou du troisième siècle, et même d'auteurs plus récents, pour établir l'authenticité d'un nom propre ou le crédit d'une tradition relative à un ouvrage anonyme. De nos jours encore, bien des gens croient que cela suffit. Nous ne sommes pas du tout de cet avis. Les Pères qui parlent des livres du Nouveau Testament sont séparés de l'âge apostolique par un trop long intervalle, pour nous donner des garanties suffisantes à l'égard de la valeur de leurs assertions. Elles peuvent servir à constater où en était l'opinion publique de leur temps, mais leur autorité ne va pas au delà. Ce sont les documents eux-mêmes qui doivent répondre de leur origine, justifier leurs titres, ou se trahir éventuellement, si ces titres sont usurpés.

Dans le cas présent, nous croyons que la critique n'a pas besoin de fermer les yeux pour maintenir les droits d'auteur de l'apôtre Paul. Il n'y a, à vrai dire, qu'un seul passage qui pourrait nécessiter une solution négative de la question, s'il fallait réellement l'interpréter comme le font les savants dont nous parlons. C'est quand l'auteur, en parlant des Juifs, dit (1re ép., II, 16) : *La colère divine les a atteints définitivement.* Si ces paroles font allusion à la destruction de Jérusalem, il va sans dire que Paul ne les a pas écrites, car il est certain que le verbe est au prétérit et qu'il est impossible de le traduire au futur. Et si, par cette raison, la première épître n'est pas son œuvre, la seconde ne le sera pas davantage. Mais où donc est la nécessité de voir ici la mention d'un événement politique? Les lettres de Paul n'expriment-elles pas en maint endroit la conviction que le salut offert par l'Évangile a été rejeté par les Juifs, opiniâtrement et de propos

délibéré, de sorte que la réprobation de Dieu, la damnation, est leur partage? Pour lui, c'est là un fait, et non une simple éventualité. Cette explication va même beaucoup mieux avec ce qui précède dans le texte, tandis que l'autre y introduit une idée étrangère, qui, en outre, aurait valu la peine d'être indiquée plus clairement. Mais lors même qu'il faudrait avoir recours ici à la catastrophe de l'an 70, les apôtres n'avaient-ils pas devant les yeux les prédictions de Jésus, et la situation n'était-elle pas de nature à faire regarder comme prochaine, comme inévitable, une manifestation terrible de la colère de Dieu contre le peuple qui avait crucifié le sauveur du monde, et l'auteur, dans son langage plein d'énergie, ne pouvait-il pas la représenter comme désormais impossible à conjurer?

Le même passage (au v. 15) contient encore un mot qu'on dit déplacé dans la bouche de Paul. Il y reproche aux Juifs non seulement d'avoir tué Jésus et les anciens prophètes, mais encore de l'avoir persécuté à son tour. Mais lui-même n'a-t-il donc pas été le persécuteur des chrétiens? Ailleurs il n'hésite pas à rappeler ce fait pour le déplorer (Gal. I, 13. 1 Cor. XV, 9, etc.): de quel droit se poserait-il ici uniquement comme victime? Nous répondons : ne lui était-il donc pas permis, au moment où il parle à des lecteurs qui avaient été témoins du mauvais vouloir des Juifs et dont il désirait soutenir le courage, de s'arrêter de préférence à ceux de ses souvenirs qui étaient les plus récents et dont les autres avaient à faire leur profit? Ce dont il s'était rendu coupable autrefois, et ce qu'il raconte même là où on l'aurait ignoré sans lui, se rapportait à un court espace de temps, et depuis de longues années les rôles étaient si complétement changés, que l'impression que les événements de Thessalonique ont dû lui laisser était naturellement la plus forte.

On allègue ensuite les endroits des deux épîtres où sont exposées des théories judaïques sur les choses finales (1re ép., IV; 2e ép., II). De pareilles croyances ne rentraient pas, dit-on, dans le cadre de la théologie paulinienne. Il est vrai qu'elles ne reparaissent plus toutes sous cette forme dans les épîtres postérieures. Cependant le passage 1 Cor. XV, 51, prouverait à lui seul au besoin qu'elles n'ont pas été étrangères à l'horizon religieux de l'apôtre, et, du reste, nous avons déjà fait remarquer plus haut que ses idées eschatologiques se sont spiritualisées à la longue. Cette transformation, ou évolution, est si sensible, que la distance

qu'on peut constater à cet égard entre la seconde épître aux Corinthiens et la première, est plus marquée que celle qui sépare les épîtres aux Thessaloniciens de l'écrit nommé en dernier lieu. Du reste, c'est chose élevée au-dessus de toute contestation, que ces mêmes idées, dans la forme que nous rencontrons ici, ont été familières aux premiers chrétiens, comme elles l'avaient été aux Juifs de l'école pharisaïque ; témoin notre Apocalypse, qui très-certainement est d'origine chrétienne et qui date également d'une époque antérieure à la ruine de Jérusalem.

Nous passons sous silence quelques autres prétendus arguments qu'il ne valait guère la peine de jeter dans la balance, lors même que ceux que nous venons d'énumérer auraient eu plus de poids. Telle est l'assertion que ces épîtres sont trop insignifiantes pour être dignes du génie de Paul, ou cette autre, que ce qu'elles contiennent de faits est simplement puisé dans le livre des Actes. Nous voulons seulement mentionner encore deux arguments qu'on fait valoir contre l'authenticité de la seconde épître, en admettant celle de la première.

Il y a d'abord le passage chap. II, 2, où l'auteur exhorte ses lecteurs à ne pas se laisser troubler par quelque lettre, *comme venant de lui*, et par laquelle ils pourraient être amenés à croire que le jour du Seigneur (la parousie, la fin du monde) était déjà proche. Or, dit-on, la première épître affirme assez explicitement cette proximité. Celui qui a écrit la phrase citée tout à l'heure, veut donc contredire directement l'enseignement de la première épître et faire croire que cette épître est une pièce apocryphe, qui ne mérite aucun crédit. Mais comme cette assertion est un mensonge, il y a lieu d'en conclure que c'est au contraire la seconde qui doit être suspecte, ou plutôt, qui se trahit comme un écrit supposé : l'auteur a dû vivre à une époque où les espérances relatives à la proximité de la parousie commençaient à s'affaiblir, et il a voulu insinuer qu'il n'y avait pas lieu d'invoquer, dans le sens contraire, un prétendu livre de l'apôtre Paul. Pour répondre à cette hypothèse, nous pourrions peut-être nous borner à rappeler que les croyances eschatologiques, qu'on dit être combattues ici, étaient tellement répandues dans la première société chrétienne, que la réfutation d'une seule petite épître, autrefois adressée à une seule communauté, n'aurait certainement pas suffi pour amener à changer d'idées n'importe quelle fraction de l'Église. Et si cette seconde épître (postiche) n'était elle-même

adressée qu'aux Thessaloniciens seuls, il aurait été assez difficile de leur faire croire tout à coup que celle qu'ils avaient jadis reçue de leur apôtre n'était qu'une pièce fausse. Mais le texte même comporte une autre interprétation, et même deux, si l'on veut. Il ne serait pas absolument impossible que déjà du vivant de Paul on eût colporté une pièce apocryphe portant son nom, qu'il en eût eu connaissance et qu'il eût cru nécessaire de mettre les fidèles en garde contre cette supercherie, qui aurait eu pour but de répandre dans le public n'importe quel enseignement qu'il réprouvait. Autrement on pourrait aussi penser que Paul parle ici de sa propre épître précédente, pour dire qu'on l'avait mal comprise, et cette explication pourrait se prévaloir de ce que dans la même phrase il est aussi question de discours, ou d'un enseignement (oral) qui paraît être également le sien propre, et dont on aurait dérivé des espérances exagérées. S'il avait voulu parler d'une fraude littéraire, d'un abus de son nom dans ce qui touchait à l'Évangile, il aurait certainement pris un ton plus sévère. Enfin, vers la fin de la même page (v. 15) il en appelle de rechef à *sa* lettre, comme à une source où les Thessaloniciens pouvaient puiser leur instruction. Il n'est donc pas vrai que la seconde veuille jeter du discrédit sur la première.

Nous terminerons par un mot sur les dernières lignes de cette seconde missive : «*Je vous salue de ma propre main. C'est là mon signe dans toutes mes lettres ; j'écris ainsi : Que la grâce, etc.*» Voilà (dit-on) un homme qui met de l'affectation à se faire passer pour l'apôtre ; il éprouve le besoin de garantir l'authenticité de son factum, ce qui montre qu'il a une mauvaise conscience ; le vrai Paul ne parlerait pas de *toutes* ses lettres, alors qu'il n'en a encore écrit qu'une seule. Nous ne saurions nous décider à voir dans cette apostille tant de choses suspectes. D'abord nous n'oserions affirmer que jamais encore cet homme d'une activité si prodigieuse, et qui a su attacher tant d'autres à ses pas, n'a écrit de lettre, à l'exception de la seule que nous possédons, tandis que nous savons pertinemment que plus tard encore plusieurs ont été perdues. Ensuite c'est un fait, qu'il dictait habituellement ses lettres, ou qu'il les faisait mettre au net par des calligraphes (Rom. XVI, 22). Les apostilles autographes, ou, si l'on veut, les signatures amplifiées (1 Cor. XVI, 21. Col. IV, 18), ne sont donc pas des contre-seings pour copie conforme, mais des marques d'amitié, d'autant plus qu'on y lit avant tout des vœux inspirés

par les sentiments d'une pieuse fraternité. Et comme le hasard veut que la formule finale de la première épître (que le prétendu faussaire devait pourtant avoir entre les mains) est en partie identique avec celle de la seconde, il faudra bien poser ce dilemme : Ou bien il a voulu faire passer l'autre pour apocryphe (comme le prétendent les uns), alors pourquoi va-t-il copier ce qu'il dit être le signe distinctif des épîtres authentiques ? ou bien il a simplement voulu faire passer la sienne pour telle, sans faire rejeter la première (comme le pensent d'autres), alors pourquoi affirme-t-il que toutes les épîtres de Paul contiennent une formule que précisément la première n'a pas ? Et puis, comme après tout ce *signe* est un autographe, le faussaire aurait-il aussi imité l'écriture de Paul ?

AUX THESSALONICIENS

I

Paul et Sylvain et Timothée à l'église des Thessaloniciens, en Dieu le père et en notre Seigneur Jésus-Christ : que la grâce et la paix soient avec vous !

I, 1. Cette formule de salutation est la plus courte que nous trouvions dans les épîtres de Paul, bien qu'elle contienne au fond tout ce qui fait ailleurs l'essence des formules plus développées. Aussi les copistes l'ont-ils trouvée trop maigre et se sont-ils hâtés d'y joindre à la fin la phrase généralement usitée : *de la part de Dieu, notre père, et de notre Seigneur Jésus-Christ,* que les plus anciens témoins ne connaissent pas. Le titre d'apôtre est omis, sans qu'il soit besoin d'en rechercher la cause : on peut supposer que Paul ne s'accoutuma que plus tard à l'employer explicitement là où il pouvait rencontrer une certaine opposition personnelle. Les mots : *en Dieu le père,* etc., ne sont pas bien clairs par eux-mêmes. On les envisage ordinairement comme la qualification de l'Église, afin de donner à celle-ci le caractère d'une communauté religieuse et chrétienne, le terme grec d'*église* étant employé à cette époque dans un sens civil ou politique. Mais les règles de la syntaxe exigeraient la présence de l'article pour exprimer le sens de l'*église* QUI EST *en Dieu,* etc. Des considérations analogues nous empêchent de renverser la construction pour dire : *Grâce et*

paix à vous, en Dieu, etc. L'explication la plus simple sera toujours de rattacher la phrase en question au sujet même : ce sont les trois apôtres qui s'adressent aux Thessaloniciens en (au nom de) Dieu, etc. (Sur le sens du mot *paix*, voy. *Hist. de la théol. apost.*, II, 179.)

[2] Je rends grâces à Dieu en tout temps au sujet de vous tous, en faisant mention de vous dans mes prières, et en rappelant sans cesse, en présence de Dieu, notre père, l'œuvre de votre foi, l'activité de votre charité, et la persévérance de votre espoir en notre Seigneur Jésus-Christ. Car je sais, mes frères bien-aimés de Dieu, que vous avez été élus, ma prédication ayant été faite auprès de vous non pas seulement en paroles, mais encore avec puissance, avec l'esprit saint, et avec une entière conviction, comme vous savez en quelle manière je me suis présenté chez vous pour votre bien. [6] Et vous aussi, vous êtes devenus mes imitateurs et ceux du Seigneur, en recevant la parole, au milieu de beaucoup de tribulations, avec la joie du saint esprit, de sorte que vous êtes devenus un modèle pour tous les croyants de la Macédoine et de l'Achaïe. Car c'est de chez vous que la parole du Seigneur s'est répandue non seulement en Macédoine et en Achaïe, mais partout votre foi en Dieu a été connue en même temps, de sorte que je n'ai pas besoin d'en parler : ce sont eux-mêmes qui racontent quel accueil vous m'avez fait et comment vous vous êtes convertis à Dieu, en abandonnant les idoles pour servir le Dieu vivant et vrai, et pour attendre du haut des cieux son fils qu'il a ressuscité des morts, Jésus, qui nous sauve de la colère à venir.

I, 2-10. Le préambule contient ici, comme partout ailleurs, des actions de grâces adressées à Dieu pour l'heureuse conversion des chrétiens de Thessalonique, dont les progrès et les qualités excellentes, suffisamment connues et constatées, amènent et justifient des éloges tout particuliers. Toute la partie du texte que nous venons de transcrire peut être ramenée à cette idée bien simple, dont il conviendra de signaler les éléments et la construction logique par une analyse généralement facile.

1. Le fait d'une *action de grâces* adressée à Dieu au sujet des Thessaloniciens, est décrit (v. 2 et 3) comme se produisant dans les prières des apôtres et comme consistant dans l'éloge fait, à la face du Très-Haut, de ces fidèles disciples. Paul, dans ses deux phrases absolument parallèles et synonymes, ne dit pas qu'il *se souvient*, lui, des Thessaloniciens, mais qu'il les *rappelle* à Dieu;

il ne dit pas que les Thessaloniciens croient, aiment et espèrent en présence de Dieu, mais que lui préconise, à la face de Dieu, leur foi, leur charité et leur espérance.

Dans ces premières lignes déjà, les plus anciennes que nous possédions de la plume de l'apôtre, nous rencontrons ainsi cette combinaison des trois éléments fondamentaux de la vie chrétienne, de la *foi*, de la *charité* et de l'*espérance*, sur lesquels il aime à revenir si fréquemment (*Théol. apost.*, II, 240). La première établit l'union entre l'homme et Dieu, par la médiation de Christ; la seconde transmet au monde le bénéfice de cette union, en tant que Dieu veut se servir des mortels pour avancer son œuvre; la troisième enfin dirige les pensées et les efforts du chrétien vers l'éternité et son propre avenir. Tout ce que nous pouvons appeler sentiments chrétiens, expériences intérieures, aspirations évangéliques, devoirs ou vertus, rentrera dans l'une ou l'autre de ces trois sphères, de ces trois manifestations, d'ailleurs étroitement unies entre elles, de l'existence de ceux qui sont devenus en Christ de nouvelles créatures. C'est dans un développement égal de ces trois éléments que consistera la perfection. L'éloge donné ici aux Thessaloniciens est donc le plus grand que l'auteur pût formuler. Chacune de ces trois qualités est de plus caractérisée d'après son genre propre de manifestation. La charité est *active*, elle travaille au bien-être des autres hommes; l'espérance se signale par l'*attente patiente* de la suprême et dernière révélation du Seigneur, laquelle devra mettre fin aux épreuves terrestres et apporter la couronne aux fidèles. Si, à côté de cela, il est question de l'*œuvre* de la foi, ce serait un double emploi que d'entendre ce mot des actes de charité inspirés par le sentiment chrétien (Gal. V, 6); nous croyons plutôt que l'apôtre veut parler du fait même de la foi, de sa réalité, de tout ce qui s'est fait pour la produire dans les membres de la communauté, de l'œuvre de Dieu en eux.

2. L'objet de cette action de grâces, décrit tout à l'heure d'une manière plus populaire, est encore introduit par une formule théologique. Le texte dit à la lettre (v. 4): *nous savons votre élection;* nous avons acquis la certitude que vous aussi vous êtes du nombre des élus, de ceux que Dieu a désignés d'avance comme devant être amenés au salut par Christ (*Théol. apost.*, liv. V, chap. 12), et plus ce nombre est restreint, plus nous voyons autour de nous d'hommes qui restent en dehors de cette commu-

nion salutaire, plus nous devons nous féliciter et remercier Dieu de sa grâce. Mais comme le fait de l'élection n'est connu des mortels que par son application évidente aux individus, Paul se hâte d'ajouter, dans les lignes suivantes, comment il a pu et dû le constater chez ses lecteurs.

Il y a d'abord à considérer (v. 5) la nature même de la *prédication* apostolique, dont les effets ne sont pas les mêmes sur tous les esprits. Pour bien des hommes, ce sont des *paroles*, entendues mais non écoutées ; pour d'autres, ces paroles ont une force qui agit sur eux d'une manière mystérieuse, une vertu secrète ou mystique qu'elles tiennent de Dieu, lequel y met, pour ceux qu'il a élus, une *puissance*, une force de *conviction*, son *esprit* enfin ; et l'action de ces éléments sur l'auditeur s'appelle la vocation, laquelle est ainsi le corollaire de l'élection même (Rom. VIII, 30). Cette action de Dieu sur l'homme s'exerce le plus souvent par le ministère d'un apôtre ou prédicateur ; la disposition, la tendance subjective de ce dernier peut donc en activer ou en affaiblir l'effet (1 Cor. II, 4 ss.). Voilà pourquoi Paul, au moment où il déclare que la prédication de l'Évangile a porté les fruits désirés chez les membres actuels de l'église de Thessalonique, leur rappelle la *manière dont il s'est présenté chez eux;* il affirme qu'il a exercé son ministère de manière que l'effet, que l'Évangile pouvait produire par sa vertu propre, ne fût pas amoindri par son intervention. Pour la *puissance*, nous dirions, dans notre langage actuel, soit l'effet moral, soit l'aptitude à le produire ; la *conviction* est celle qui de l'évangéliste se communique à ses auditeurs, et que le premier doit avoir, si les autres doivent y arriver ; le *saint esprit*, enfin, est cette force spirituelle qui seule peut diriger et maintenir l'homme dans les voies de Dieu et qui remplace toute autre loi, sans aucun préjudice pour la morale. C'est ainsi que l'apôtre, dans cette seconde phrase, réunit encore trois éléments qui constituent dans leur ensemble l'action salutaire de Dieu sur l'homme, savoir l'élection, la vocation et la communication du saint esprit (*Théol. apost.*, liv. V, chap. 13.)

Une autre preuve de l'élection des chrétiens de Thessalonique est fournie par les résultats extérieurement appréciables que la grâce de Dieu a provoqués chez eux (v. 6). Leur conversion a été pour eux un moment d'épreuve, à cause de l'inimitié du monde et des persécutions qui en furent la conséquence immédiate. Leur attachement à l'Évangile est d'autant plus glorieux ; ils ont vaincu

l'affliction venue du dehors par la *joie* intérieure, qui était déjà un premier fruit de ce saint esprit que Dieu leur avait accordé, la véritable force de résistance ne pouvant venir au chrétien que de cette source-là. Par ce fait, ils ont suivi l'*exemple*, non seulement de l'apôtre, qui avait été lui-même maintes fois éprouvé de la sorte et qui pouvait, sans vanité, signaler ses actes comme un modèle (1 Cor. IV, 16; XI, 1. Phil. III, 17. Gal. IV, 12), mais encore de Christ lui-même, le modèle par excellence de la patience et de la soumission dans les revers et dans les épreuves.

3. Enfin l'éloge adressé aux chrétiens de Thessalonique est d'autant plus flatteur, que l'apôtre se plaît à leur assigner la première place parmi tous les Grecs récemment convertis. Il les représente comme ayant donné l'exemple ailleurs, et comme étant justement récompensés de cette glorieuse initiative par la renommée dont ils jouissaient partout. La construction syntactique du v. 8 présente une petite difficulté. Si l'on s'attache à la lettre, exactement rendue par notre traduction, Paul dit que la réputation bien méritée des Thessaloniciens a pénétré avec l'Évangile non seulement en Macédoine et en Achaïe, mais partout ailleurs. Or, nous ne sachions pas que l'Évangile ait été prêché dans d'autres pays encore que dans ces deux provinces, *depuis* l'arrivée de Paul à Corinthe et *avant* la rédaction de la présente épître. Ainsi, à moins d'assigner à celle-ci une époque bien postérieure, il faudra admettre une légère inexactitude dans la forme de la phrase : non seulement la parole de Dieu s'est répandue dans toute la Grèce depuis votre conversion, mais votre nom et votre exemple s'est partout recommandé en même temps. Le premier de ces deux faits pouvait encore être inconnu aux lecteurs et devait les réjouir autant que le second. Du reste, quand Paul affirme que les nouveaux convertis des autres parties de la Grèce sont *eux-mêmes* les premiers à vanter leurs frères de Thessalonique, sans que lui ait besoin de leur rien dire, il ne faut pas s'exagérer la portée de cette phrase. La première nouvelle de l'établissement du christianisme à Thessalonique n'a pas, sans doute, pénétré en Achaïe sans que l'apôtre y fût pour quelque chose, mais l'appréciation du fait se faisait spontanément et sans aucun effort de sa part.

La conversion au christianisme est signalée dans le dernier verset, par voie d'analyse, comme comprenant : 1° la renonciation au culte des idoles et la foi au seul vrai Dieu, 2° l'espérance en

Christ, le futur juge et roi, dont le retour est attendu. Ces deux faits, positivement fondamentaux dans la prédication apostolique et épuisant peut-être le programme de plus d'un missionnaire judéo-chrétien, ne doivent pas être envisagés ici comme résumant à eux seuls tout l'Évangile, surtout ce que Paul appelait *son* Évangile (Gal. I, 6 ss.). En ajoutant la mention de Jésus ressuscité et sauveur, l'apôtre ne complète sa définition que dans une mesure imparfaite. Aussi bien n'éprouvait-il pas le besoin immédiat de placer ici une formule plus détaillée. La résurrection de Christ est la garantie de celle des fidèles ; la colère de Dieu étant apaisée par l'intervention de Christ, cette résurrection apparaît comme un fait réjouissant. C'est tout ce qu'il fallait dans cette circonstance. Le développement théologique de ces points de doctrine pouvait être réservé pour une autre occasion.

[1] Car vous savez vous-mêmes, mes frères, que mon arrivée chez vous n'a pas été stérile, mais que, après avoir essuyé à Philippes, comme vous savez, des persécutions et de mauvais traitements, je suis venu, plein de confiance en mon Dieu, vous prêcher l'évangile de Dieu, au milieu de bien des combats. Car ma prédication ne se fondait ni sur une erreur, ni sur des motifs impurs, ni sur une fraude, mais selon que Dieu m'a jugé digne pour me confier l'évangile, ainsi je parle, comme voulant plaire, non aux hommes, mais à Dieu qui sonde mon cœur. [5] Car jamais je ne suis venu avec des paroles de flatterie, comme vous savez, ni avec des prétextes inspirés par la cupidité, Dieu m'en est témoin ; je n'ai pas recherché non plus des honneurs de la part des hommes, ni de vous, ni des autres ; bien que, en ma qualité d'apôtre de Christ, j'eusse pu m'imposer à vous : au contraire, j'ai été plein de condescendance au milieu de vous. Comme une mère soigne tendrement ses enfants, de même moi, dans mon affection pour vous, j'étais disposé à vous donner, non seulement l'évangile de Dieu, mais ma vie même, tant vous m'étiez devenus chers. [9] Car vous vous rappelez, mes frères, mes efforts et mes peines : comment, en travaillant nuit et jour, pour n'être à charge à aucun d'entre vous, j'ai prêché chez vous l'évangile de Dieu. Vous m'êtes témoins, ainsi que Dieu, à quel point j'ai vécu saintement, justement et irréprochablement parmi vous, les fidèles ; de même que vous savez aussi comment j'ai agi à l'égard d'un chacun d'entre vous, vous exhortant comme un père le ferait à l'égard de ses enfants, vous consolant et vous conjurant de vivre d'une manière digne de ce Dieu qui vous appelle à son royaume et à sa gloire.

II, 1-12. L'éloge des Thessaloniciens, fait avec complaisance en vue de leur conversion franche et sincère à la foi chrétienne, amène maintenant le souvenir des faits qui ont précédé et accompagné cette conversion. Ce n'est pas que Paul éprouve le besoin de relever ses travaux apostoliques en vue de certains détracteurs, comme il en rencontrait ailleurs; c'est plutôt l'impression heureuse, que lui a laissée son court séjour de Thessalonique, qui lui suggère cette digression. Nous y verrons ainsi, non un panégyrique vaniteux qu'il ferait de lui-même, encore moins une apologie, très-superflue ici, mais l'expression des sentiments d'amitié qu'il conservait à cette jeune église, avec laquelle ses rapports avaient été si doux et si intimes. Peut-être des expériences d'une autre nature, faites depuis à Corinthe, vinrent-elles donner un relief nouveau à ces souvenirs. Pour toutes les allusions historiques, voyez Actes, chap. XVI et XVII.

En parlant de sa *confiance*, Paul n'a pas autant en vue le courage qu'il a pu montrer dans l'accomplissement de son ministère, que sa ferme croyance au succès de l'Évangile, laquelle ne se laissait pas rebuter par les obstacles. Cette confiance se fondait essentiellement sur une bonne conscience, sur la conviction qu'il avait de servir une bonne cause et avec de bonnes armes. Cette idée est exprimée dans le texte d'une manière négative, au moyen de trois termes (*erreur*, *impureté*, *fraude*), qui ne sont pas synonymes. Le premier se rapporte à la vérité objective de l'Évangile; le second aux motifs qui pouvaient lui dicter ses actes à lui-même, motifs qui n'avaient rien de personnel ou d'égoïste; le troisième aux moyens qu'il employait et qui étaient toujours francs et loyaux. Quant à mes motifs, dit-il, aucune préoccupation mondaine, aucun besoin de plaire aux hommes, aucune ambition ne me guidait dans mon ministère. La recherche des honneurs, le désir de jouer un rôle, m'étaient tout aussi étrangers qu'une vulgaire cupidité, que l'intérêt matériel. A l'un comme à l'autre égard, j'aurais pu m'imposer à vous, litt.: peser sur vous, en ma qualité d'apôtre; j'ai préféré me nourrir du travail de mes mains, et me mettre avec vous sur un pied amical, dans un rapport d'égalité et d'intimité, vivre au milieu de vous, modestement, humblement, sans prétention. Pour ce qui est des moyens d'action, la prédication aurait été avilie, si elle s'était plu à caresser les penchants des auditeurs, ou si elle avait dû servir à satisfaire des désirs vulgaires.

Nos éditions ont très-mal coupé les versets 6 à 8. Une nouvelle phrase et même une nouvelle série d'idées commence au milieu du v. 7. Paul en vient maintenant à parler de son affection personnelle pour les Thessaloniciens, qu'il ne sait mieux peindre qu'en le nommant un amour de mère (litt. : d'une mère qui nourrit). Il ne s'agit plus ici de la seule prédication, mais d'un dévouement prêt à faire au besoin le sacrifice de la vie. Mais la prédication même, dans cette disposition, loin de prendre les allures d'un froid enseignement, avait plutôt les formes d'une éducation paternelle, donnant et disant à chacun ce dont il pouvait avoir besoin et guidant ses pas d'une manière plus ou moins pressante, selon le cas, dans le chemin du salut.

Si en cet endroit l'apôtre ne fait qu'effleurer en passant, et assez obscurément, le fait qu'il aimait mieux gaguer son pain par un travail manuel que de vivre aux dépens des fidèles, nous l'y verrons revenir ailleurs avec plus d'insistance et nous connaîtrons les motifs très-sérieux et très-élevés qui lui dictaient cette manière d'agir (2 Thess. III, 7. 1 Cor. IX. 2 Cor. XII, 13). En général, et non pas seulement dans ce point particulier, il pouvait en appeler au témoignage de ses lecteurs relativement à toute sa conduite publique et privée.

[13] Et c'est pour cela que moi aussi je rends grâces à Dieu sans cesse, de ce que, en recevant la parole de Dieu, entendue de ma bouche, vous l'avez acceptée, non comme une parole d'homme, mais, ainsi qu'elle l'est réellement, comme la parole de Dieu, laquelle se montre efficace en vous, les fidèles. Car vous, mes frères, vous êtes devenus les imitateurs des églises de Dieu qui sont à Jésus-Christ dans la Judée, en tant que vous avez souffert, vous aussi, de la part de vos compatriotes, les mêmes choses qu'elles ont souffertes de la part des Juifs, qui ont aussi tué le Seigneur Jésus et les prophètes, et qui m'ont persécuté à mon tour; qui déplaisent à Dieu et qui sont les ennemis de tous les hommes, en voulant m'empêcher d'évangéliser les païens pour qu'ils soient sauvés, afin de combler la mesure de leurs péchés en tout temps. Mais la colère divine les a atteints définitivement.

II, 13-16. Après la commémoration incidente de la part qu'il a prise lui-même à l'œuvre de Thessalonique, Paul revient aux éloges à donner aux membres de cette église, surtout aussi en vue des persécutions qu'ils ont essuyées dès l'abord et qui lui

suggèrent en passant des plaintes amères au sujet des Juifs, les ennemis les plus acharnés de l'Évangile.

La transition se fait par la formule *c'est pourquoi*, laquelle peut se rapporter à la fois à ce qui avait été dit des efforts si dignement couronnés de succès et à la grandeur du but mentionné en dernier lieu. *Moi aussi*, dit l'apôtre, je rends grâces à Dieu, car quant à vous, il va sans dire que vous avez tout lieu d'être reconnaissants envers votre Sauveur. La parole de Dieu *se montre efficace* en vous, en ce qu'elle vous donne la force de souffrir patiemment pour votre foi et de résister à toutes les tentations qui pourraient résulter de si cruelles épreuves. Ces idées de courage et de constance se dégageront aussi du mot *imitateurs*, qui ne saurait se rapporter à une souffrance purement passive, et qui n'est qu'une autre forme de la notion d'efficacité revendiquée pour la parole de Dieu.

Les *compatriotes* des Thessaloniciens, c'est la populace païenne de leur ville, dont il est parlé Actes XVII, 5. Cependant comme l'apôtre n'ignorait pas que les Juifs étaient les véritables instigateurs des vexations auxquelles il fait allusion, d'autres et de plus anciens griefs à produire contre ces derniers viennent se présenter naturellement à son esprit. *En tout temps*, dit Paul, autrefois déjà, selon le témoignage de l'histoire, aujourd'hui encore, d'après ma propre expérience, ils en ont fait assez pour combler la mesure et pour mériter le châtiment de Dieu. Anciennement ils faisaient mourir les prophètes (Matth. V, 12; XXIII, 31, 37. Actes VII, 52. Hébr. XI, 38); naguère ils crucifièrent le Christ, plus récemment ils m'ont pourchassé, banni, expulsé partout où je me présentais. Ils *déplaisent* à Dieu, soit en général par cet esprit de rébellion déjà signalé par l'Écriture, soit en particulier en s'obstinant aujourd'hui à ne pas reconnaître sa volonté à l'égard des hommes. Ils sont ses *ennemis*, en ne se contentant pas de repousser le salut qui leur est offert à eux-mêmes, mais en faisant encore leur possible pour en priver les autres. En effet, c'est surtout par l'opposition que les Juifs faisaient à l'évangélisation des païens, qu'ils se montraient hostiles à Paul et à la volonté de Dieu. Ce n'est pas le particularisme national et antipolythéiste dénoncé par Tacite (Hist. V, 5), et persifflé par Juvénal (XIV, 100 ss.), qui a pu inspirer cette phrase à l'apôtre, mais bien la jalousie pharisaïque qui demandait à faire des promesses de Dieu une affaire de coterie.

La dernière phrase est tant soit peu obscure. Le verbe étant à l'aoriste, il devra être traduit par un passé. L'apôtre dirait donc que la punition a déjà frappé les Juifs, les a pour ainsi dire déjà saisis, atteints. S'il fallait voir ici une allusion à la ruine de Jérusalem, comme on l'a pensé, ce serait un argument irréfragable à faire valoir contre l'authenticité de l'épître. Mais Paul ne pouvait-il pas, en observateur attentif et religieux des signes du temps, en vue des prédictions bien explicites de Jésus-Christ et surtout dans la conviction d'un avénement prochain du Seigneur (IV, 15), parler d'une catastrophe éventuelle et inévitable comme d'un fait déjà présent, ou plutôt n'est-on pas autorisé à dire qu'il s'agit ici moins de la ruine matérielle et politique de la nation israélite, que de la solennelle réprobation qui la frappe au point de vue théocratique? Cette même pensée n'est-elle pas au fond exprimée partout où Paul déplore l'incrédulité des Juifs? Pour ce qui est du dernier mot de cette même phrase, le contexte nous semble réclamer un sens qui tienne compte d'abord de la préposition, laquelle implique une relation d'avenir, et ensuite de la valeur ordinaire du substantif, qui exclut l'idée d'un changement ultérieur. Paul veut dire: la nation juive s'est placée vis-à-vis de Dieu dans une condition telle, que ses destinées sont dès aujourd'hui réglées, arrêtées *définitivement*, dans le sens déterminé par l'expression biblique bien connue de la *colère divine*.

[17] Mais moi, mes frères, ayant été séparé de vous pendant quelque temps, de corps mais non de cœur, j'ai d'autant plus ardemment désiré de vous revoir face à face. Aussi voulais-je venir chez vous, moi Paul, une ou deux fois, mais Satan y a mis obstacle. Car qui, si ce n'est vous aussi, serait mon espérance ou ma joie, ou la couronne dont je ferais ma gloire, en présence de notre Seigneur Jésus, lors de son avénement? Oui, c'est vous qui êtes ma gloire et ma joie. [1] C'est pour cette raison que, ne pouvant me patienter plus longtemps, j'aimai mieux rester seul à Athènes et j'envoyai Timothée, mon frère et le compagnon d'œuvre de Dieu pour l'évangile de Christ, pour vous fortifier et vous exhorter, relativement à votre foi, afin que personne ne se laissât séduire dans les présentes tribulations. Car vous savez vous-mêmes que c'est là notre destinée; aussi, quand j'étais chez vous, je vous prédisais que nous serions en butte aux tribulations, comme cela est arrivé, en effet, ainsi que vous le savez. C'est pour cela aussi que, ne pouvant me patienter plus longtemps, j'envoyai pour m'informer de votre fidélité, de peur que le tentateur

ne vous eût tentés et que ma peine n'ait été perdue. [6] Mais quand naguère Timothée revint de chez vous auprès de moi, et m'apporta de bonnes nouvelles de votre foi et de votre charité, et du bon souvenir que vous me gardez toujours, en désirant me revoir, comme je le fais aussi à votre égard, par tout cela je fus consolé à votre sujet, mes frères, par votre fidélité, malgré toutes mes afflictions et tribulations : car pour le moment je ne vis qu'en tant que vous demeurez fermement attachés au Seigneur. Aussi comment pourrais-je assez remercier Dieu à votre sujet, pour toute la joie que j'éprouve à cause de vous en face de Dieu, quand je le supplie nuit et jour et avec instance, de faire que je vous revoie en personne, et que je puisse compléter ce qui manquerait encore à votre foi! [11] Puisse Dieu notre père et notre Seigneur Jésus aplanir ma route vers vous ! Et vous-mêmes, puisse le Seigneur vous remplir de plus en plus et surabondamment d'amour les uns pour les autres et pour tous, comme moi je l'ai pour vous, afin de fortifier vos cœurs dans la sainteté, pour qu'ils soient irréprochables devant Dieu notre père, lors de l'avénement de notre Seigneur Jésus au milieu de tous ses saints.

II, 17-III, 13. Tout ce morceau, qu'on a eu bien tort de déchirer par la coupe des chapitres, peut être considéré comme la suite de l'exposé historique dont la première partie (chap. II, 1-12) rappelait aux lecteurs ce qui s'était passé entre eux et l'apôtre à l'époque du séjour de ce dernier au milieu d'eux. Les excellents rapports qui s'étaient établis alors devaient naturellement entretenir chez Paul le désir d'un retour personnel, et il va leur dire combien ce désir l'a préoccupé et ce qu'il a pu tenter pour le satisfaire.

Il dit avoir été *séparé* d'eux *pendant quelque temps*, litt. : pour une *heure* seulement (1 Cor. VII, 5. 2 Cor. VII, 8). Cette phrase peut servir à déterminer approximativement l'époque de la rédaction de l'épître. Quant à l'expression française de *séparé*, que nous avons dû prendre faute de mieux, elle est bien faible à côté de celle de l'original, qui parle d'un père privé de ses enfants. — *Moi Paul:* la circonstance que le singulier du pronom, accompagné même du nom propre, apparaît ici pour la première fois dans le grec, a fait dire aux interprètes, que l'apôtre, après avoir jusque-là parlé communicativement, insinue ici qu'il parle d'un projet purement personnel. Mais cela n'est pas nécessaire. Il importait peu de dire aux Thessaloniciens, que Sylvain et Timothée ne devaient pas s'associer à ce voyage, et ç'aurait été peu aimable

de signaler chez eux un moindre empressement. Paul, tout en disant partout *nous* (dans le grec), n'a parlé dans toute l'épître qu'en son propre et privé nom, ce dont il est facile de s'apercevoir; aussi bien avons-nous remis le singulier comme rendant mieux sa pensée; si le *nous* est tout-à-coup remplacé par le *moi*, c'est que la syntaxe grecque ne permet pas de dire *nous Paul*, comme cela se ferait à la rigueur en français. L'antithèse n'est pas entre Paul et ses deux amis, mais entre l'apôtre et Satan.

C'est *Satan*, le diable personnel, l'ennemi du royaume de Dieu, qui a mis *obstacle* à ses projets de voyage. Cet obstacle a dû être un empêchement matériel ou moral quelconque, que nous ne pouvons plus préciser, mais que Paul a dû regarder comme quelque chose de désavantageux pour les intérêts de l'Évangile. Car ailleurs il attribue des empêchements de ce genre au Saint-Esprit, bien entendu, quand il y reconnaît un avis utile, un avantage réel.

Les dernières lignes du 2e chapitre sont destinées à justifier le désir et l'empressement de l'auteur. Il y avait pour lui une suprême satisfaction à se trouver dans une église dont il pouvait être si fier. S'il parle ici d'*espérance*, il n'a pas en vue les progrès que ses disciples avaient encore à faire dans la perfection chrétienne, il se représente le jour solennel où il aurait à rendre compte de son œuvre à celui dont il tenait sa mission. C'est lors de l'*avénement de Christ*, à la face de son maître et juge, qu'il espérait présenter l'église de Thessalonique, elle aussi, comme un titre de gloire (Phil. II, 16; IV, 1), comme pouvant lui faire obtenir la *couronne*, symbole du succès et de la victoire dans les luttes incessantes de sa carrière. L'image, empruntée aux jeux publics, est très-fréquente chez les auteurs du Nouveau Testament (1 Cor. IX, 25. 2 Tim. IV, 8. Jaq. I, 12. 1 Pierre V, 4. Apoc. *passim*).

Le reste de ce morceau ne donne guère lieu à des remarques importantes. Les allusions au séjour d'Athènes et au voyage de Timothée ont été discutées dans l'introduction. Notre traduction, du reste très-exacte, aura fait comprendre qu'il ne s'agit que d'une seule et même mission du disciple, bien que l'auteur, qui s'était laissé entraîner à poursuivre une autre série d'idées, parle une seconde fois d'une mission (au v. 5), sans répéter le nom propre, ce qui n'autorisera personne à y intercaler un autre nom au moyen d'une conjecture parfaitement superflue. Les copistes choqués de voir nommer Timothée (à la lettre) un *collaborateur*

de Dieu, ont changé le texte de diverses manières, comme on peut le voir dans les éditions et traductions vulgaires. Cependant cette expression bien comprise n'a rien d'étrange. Un ministre de l'Évangile est à l'égard de Dieu ce que le compagnon d'œuvre est à l'égard de son chef et maître. La besogne est commune, la position différente. L'œuvre évangélique est bien certainement une œuvre fondée, organisée, dirigée par Dieu, les hommes doivent s'y associer, y coopérer chacun à la place qui lui est assignée et dans la mesure de ses forces (1 Cor. III, 9; XII, 4 suiv.).

Paul avait quitté Thessalonique dans un moment de crise; la persécution s'organisait contre la communauté naissante; ses amis l'avaient obligé à mettre sa personne en sûreté. On comprend qu'il était inquiet, préoccupé, impatient d'avoir des nouvelles de la Macédoine, on comprend aussi que celles qu'il reçut plus tard durent le combler de joie. Tout cela se peint à merveille dans ces épanchements si simples et si éloquents à la fois, et on trouvera que les redites mêmes et ce qu'il peut y avoir de décousu dans le style (encore cela ne se fait-il guère sentir dans une bonne traduction) ne déparent nullement ce morceau si touchant.

C'est à dessein que nous avons deux fois mis le mot de *fidélité* à la place de *foi*. On sait que ces deux notions s'expriment par le même terme dans le grec du Nouveau Testament. Or, ce dont Paul se préoccupait à Athènes, c'était de savoir si les Thessaloniciens étaient restés fidèles à l'Évangile qu'ils venaient d'embrasser ; si les persécutions n'avaient pas été pour eux une cause de défection ; si son travail apostolique avait produit des fruits durables. Quant à ce dernier souci, il en fait connaître la grandeur et la gravité, en affirmant que sa *vie* dépend en quelque sorte de la fidélité de ses églises ; qu'il aimerait mieux ne pas vivre que de les voir se détacher du Seigneur. Du reste, cette fidélité même, si digne d'éloges qu'elle soit, n'exclut pas la nécessité du progrès dans la foi, dans la nouvelle vie religieuse. Aussi bien Paul, en exprimant le désir de retourner en Macédoine, a-t-il soin d'ajouter qu'il est sûr d'y trouver à *compléter* l'œuvre commencée.

Le vœu qui termine ce morceau ramène encore une fois (comp. chap. II,19) l'idée du retour de Christ pour le jugement dernier et cela d'une manière qui semble assez familière à notre auteur (voyez par ex. 1 Cor. I, 8. Col. I, 22). La seule difficulté qui se présente ici, c'est de savoir quels sont les *saints* avec lesquels Jésus doit paraître dans cette solennité finale. De nombreux

passages parallèles (par ex. Matth. XVI, 27; XXV, 31. Marc VIII, 38. Jud. 14, etc.) ont fait penser aux anges ; cependant nulle part Paul ne désigne ces derniers par ce terme absolu : les *Saints*, lequel, comme l'on sait, est généralement et fréquemment employé par lui pour parler des chrétiens. Nous croyons donc qu'il n'y a pas lieu de lui donner ici une autre signification. Seulement nous n'admettons pas que l'apôtre ait voulu dire que Jésus, lors de sa parousie, amènera *avec lui* les fidèles antérieurement morts (comme on l'entend ordinairement) ; il dit au contraire qu'il apparaîtra pour se trouver *avec eux ;* car nous allons lire tout à l'heure (chap. IV, 15 s.) que tous les chrétiens, morts ou vivants, se trouveront encore sur la terre au moment de l'avénement prochain de Christ.

[1] Au reste, mes frères, je vous demande et vous prie, au nom du Seigneur Jésus, de progresser de plus en plus selon ce que vous avez appris de moi sur la manière dont vous devez vous conduire et plaire à Dieu. Car vous savez quels préceptes je vous ai donnés de la part du Seigneur Jésus : ce que Dieu veut, c'est votre sanctification ; c'est que vous vous absteniez du libertinage ; que chacun sache avoir sa femme à lui, saintement et honnêtement, non avec une convoitise désordonnée, comme font les païens qui ne connaissent pas Dieu ; qu'on ne fasse point de tort ni de préjudice à son frère dans les affaires, parce que le Seigneur fait justice de tout cela, comme je vous l'ai dit et attesté autrefois. Car Dieu ne nous a pas appelés à l'impureté, mais à la sanctification ; celui donc qui rejette cela, ne rejette pas un homme, mais Dieu, lequel vous a aussi donné son saint esprit.

IV, 1-8. Nous arrivons ici à la seconde moitié de l'épître, dans laquelle l'auteur passe de l'éloge aux exhortations, de ses souvenirs aux besoins actuels et aux espérances. Le morceau qu'on vient de lire commence par des généralités, car les termes de progrès, de bonne conduite, de sanctification, sont d'une application très-variée et embrassent la vie morale tout entière, de même que la communication du saint esprit est un fait fondamental dans la sphère chrétienne et la base de toute pratique du devoir.

Cependant on voit que l'apôtre s'arrête en passant à des exhortations particulières, et à cet égard son texte présente quelques difficultés. Depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours,

les commentateurs ont été divisés sur le sens à donner à plusieurs des avertissements que nous avons devant nous, et à vrai dire, il y a des raisons assez plausibles à faire valoir pour des interprétations divergentes. Commençons par rendre compte de la nôtre.

On remarquera que, d'après notre traduction, Paul, après avoir dit d'une manière générale que la volonté de Dieu est que les hommes se sanctifient, applique cette thèse à deux points ou cas spéciaux, et qu'il signale deux sphères de la vie, dans lesquelles il lui semblait plus particulièrement nécessaire d'insister sur ce principe fondamental : les rapports des sexes, et les rapports d'affaires. A ces deux égards, la morale des contemporains était également relâchée ; jouir de la femme que convoitait la passion du moment, duper les hommes par la finesse des opérations du trafic, c'étaient des actes auxquels ne s'attachait aucune honte, aucune réprobation publique. Il était d'autant plus nécessaire que la prédication chrétienne y revînt sans cesse, pour aiguillonner les consciences et détruire des préjugés pernicieux. Dans la conviction où nous sommes, que c'est là l'intention de Paul, dans notre passage, nous avons hardiment mis le mot *femme* à la place d'un terme grec qui signifie proprement un *vase*, un *instrument*. Nous nous y croyons autorisé par le passage parallèle 1 Pierre III, 7. Comp. Éph. V, 28. 1 Cor. VII, 2. Paul veut opposer l'une à l'autre deux manières d'*obtenir* (litt. : acquérir, gagner, se procurer) une femme : la voie honnête, légitime, du mariage qui sanctifie le rapport sexuel, et la voie désordonnée, impure, qui est suivie par la convoitise charnelle. Dans la seconde phrase, les termes de faire du *tort*, causer du *préjudice* (litt. : surfaire, chercher un avantage par avarice), nous conduisent à prendre le mot *affaire* (qui est au singulier en grec) dans le sens du négoce. Et nous maintenons cette interprétation, commandée relativement aux deux verbes par l'étymologie et l'usage, bien que l'apôtre, en se résumant, ne parle plus que de l'impureté.

Les commentateurs qui ne partagent pas notre avis voient d'abord, dans le *vase* du texte, le corps (comp. 2 Cor. IV, 7), et traduisent : que chacun doit *posséder* (ce que le verbe de l'original ne signifie jamais) son corps en sainteté et ne pas s'adonner au dévergondage des passions. Ensuite on méconnaît que Paul parle des vices résultant de l'amour du gain, et l'on traduit : qu'on ne fasse pas de tort à son frère dans *cette* affaire (à cet égard), comme si Paul entendait parler de l'adultère d'une manière spéciale.

[9] Quant à l'amour fraternel, vous n'avez pas besoin qu'on vous en écrive ; car vous-mêmes vous avez appris de Dieu à vous aimer les uns les autres. Aussi bien le pratiquez-vous envers tous les frères dans la Macédoine entière. Mais je vous exhorte, mes frères, à le faire de plus en plus, et à tenir à honneur de vivre tranquilles, de vous occuper de vos propres affaires et de travailler de vos mains, comme je vous l'ai recommandé, afin de tenir une conduite honnête aux yeux de ceux du dehors, et de n'avoir besoin de personne.

IV, 9-12. En présence de la formule par laquelle Paul passe à la recommandation de l'amour fraternel entre les chrétiens, ou plutôt, au moyen de laquelle il semble glisser sur ce devoir comme n'ayant pas besoin d'être recommandé, on est peut-être autorisé à constater qu'il a dû être plus facile aux apôtres d'inculquer les vertus sociales vivifiées par l'Évangile, que d'extirper les vices habituels du paganisme, sur lesquels il éprouve toujours et partout le *besoin* de revenir.

Quoi qu'il en soit, Paul reconnaît que le devoir de l'amour fraternel découle si naturellement des principes de l'Évangile, que là où ces derniers ont pris racine, cette application spéciale, faite pour ainsi dire instinctivement par l'action intérieure de l'esprit de Dieu, n'a pas besoin de l'être au moyen d'une instruction méthodique du dehors.

Mais il se présentait ici un autre besoin ; c'était de recommander à certains membres de la communauté de ne pas abuser de cet amour fraternel, en l'exploitant par la fainéantise, ou en s'exposant à le mettre à contribution par suite de la négligence et du désordre dans leurs propres affaires. Nous verrons plus loin que ces recommandations n'étaient pas du tout superflues (2 Tess. III, 6 ss.). Il n'est pas même nécessaire de songer exclusivement ou de préférence à ceux qui se préoccupaient dès lors de la fin prochaine du monde, au point de quitter leur besogne et de tomber dans une inaction imprévoyante et honteuse. Le mauvais exemple ou les mauvaises habitudes pouvaient journellement pénétrer dans la communauté par la place publique, son bruit, son désœuvrement, ses propos oisifs et ses intrigues. La piété a pour caractère de resserrer les liens de la famille, de rechercher la tranquillité du foyer domestique, de nourrir le goût du travail, et pour conséquence d'augmenter le bien-être, de rendre les hommes indépendants de la charité publique et de conquérir l'estime au dehors.

[13] Mais je ne veux pas vous laisser dans l'ignorance, mes frères, au sujet de ceux qui meurent, pour que vous ne vous affligiez point, comme c'est le cas des autres qui n'ont pas d'espérance. Car si, comme nous le croyons, Jésus est mort et ressuscité, de même Dieu ramènera les morts aussi par Jésus et avec lui. Car ceci je vous le dis d'après la parole du Seigneur : nous qui vivrons et qui serons restés jusqu'à l'avénement du Seigneur, nous ne devancerons pas les morts, parce que le Seigneur lui-même, à un signal donné, à la voix d'un archange et au son de la trompette de Dieu, descendra du ciel, et ceux qui seront morts en Christ ressusciteront d'abord, ensuite nous qui vivrons et qui serons restés, nous serons enlevés sur les nuées en même temps qu'eux à la rencontre du Seigneur dans les airs, et ainsi nous serons pour toujours avec le Seigneur. Consolez-vous donc les uns les autres avec ces paroles.

IV, 13-18. On a cherché à rattacher ce morceau à celui qui précède, tantôt en voyant dans celui-ci un avis directement adressé à des personnes qui se préoccupaient trop des questions apocalyptiques, tantôt en considérant l'affliction dont il est parlé ici comme une manifestation mal avisée de l'amour fraternel. On conviendra que ces deux manières de rétablir la liaison des idées ont quelque chose de forcé, de peu naturel. Nous préférons regarder la nouvelle instruction que nous avons devant nous, comme parfaitement indépendante de ce qui précède, comme elle le sera aussi de ce qui va suivre (chap. V, 12). L'apôtre devait avoir ses motifs pour la donner, et pour la donner si explicitement ; c'était l'un des sujets que les circonstances l'obligeaient de traiter, et comme il n'écrit pas de dissertation systématique, il a pu prendre la série de ses communications dans l'ordre plus ou moins fortuit dans lequel elles se présentaient à son esprit.

Quant au fond, il est évident qu'il veut rassurer des personnes qui s'inquiétaient du sort des chrétiens déjà morts depuis la fondation de l'église. Cette inquiétude, si nous en jugeons d'après ce qui est dit ici pour la dissiper, ne provenait pas autant d'un doute absolu (et païen, Éph. II, 12) relativement à l'autre vie (car Paul ne dit rien ici pour établir la foi en cette dernière, comp. 1 Cor. XV), que de la crainte que les défunts pourraient bien n'avoir aucune part à ce royaume que le Christ devait prochainement fonder pour ses croyants, d'une manière visible ; en d'autres termes, on paraît avoir compris à Thessalonique que ceux qui mourraient avant la parousie, bien que réservés pour

une résurrection ultérieure, seraient moins bien partagés que les survivants qui entreraient immédiatement dans le royaume de Christ. C'est en vue d'une pareille crainte que Paul insiste sur ce que les survivants *ne devanceront pas* les morts.

Du reste, notre texte fait voir clairement : 1° que Paul croyait à la proximité de ce grand événement, puisqu'il parle des survivants, qui resteront jusqu'à la parousie, à la première personne, de manière à se placer, hypothétiquement du moins, dans leur nombre (comp. 1 Cor. XV, 52. Hébr. X, 25. Jac. V, 8. 1 Pierre IV, 7. 1 Jean II, 18. Matth. XVI, 28, etc.) ; 2° que son imagination aimait à donner à ses espérances chrétiennes les formes concrètes et les couleurs vives des croyances populaires de la synagogue ; les trompettes, les anges, les nuées, appartiennent à cette catégorie d'éléments ; 3° qu'il a pris à la lettre, et non comme des images populaires, les paroles de Jésus, auxquelles il fait allusion et desquelles il dérive ses enseignements, (Nos évangiles n'ont pas conservé des paroles du Seigneur absolument conformes à la citation de Paul, voy. Matth. XXIV, 31 ss.; XXV, 31, etc.). — Pour ce qui est de l'évolution de la pensée, il faut bien remarquer que les v. 15-17 sont le commentaire explicatif de la phrase qui précède : «Dieu ramènera les morts par Jésus et avec lui,» *c'est-à-dire* que Jésus, revenant du ciel, ressuscitera d'abord les morts, les réunira autour de lui et puis les survivants iront le rejoindre, lui et les autres. Comp. 1 Cor. XV, 50 ss. Ce que Paul nie implicitement, c'est qu'il y aurait deux résurrections successives et séparées l'une de l'autre par un intervalle. Pour ce qui est du silence observé (ici et 1 Cor. XV) relativement aux incrédules, voy. *Hist. de la théol. apost.*, t. II, p. 213 s. D'ailleurs, en cet endroit il n'est pas question de faire un enseignement complet sur les choses finales, si bien qu'il n'est pas même parlé du jugement.

[1] Quant aux temps et aux époques, mes frères, vous n'avez pas besoin qu'on vous en écrive. Car vous savez très-bien vous-mêmes que le jour du Seigneur doit arriver pareil à un voleur pendant la nuit. Quand ils diront : Paix et sûreté ! c'est alors qu'une ruine soudaine les surprendra comme les douleurs de l'enfantement surprennent la femme qui est enceinte, et ils n'échapperont point. [4] Mais vous, mes frères, vous n'êtes point dans les ténèbres, en sorte que ce jour dût vous surprendre comme un voleur ; car vous tous, vous êtes des enfants de la lumière et des enfants du jour : nous ne

sommes point de la nuit, ni des ténèbres. Ne dormons donc point, comme font les autres, mais veillons et soyons sobres. Car ceux qui dorment, dorment pendant la nuit, et ceux qui s'enivrent, s'enivrent pendant la nuit; nous, au contraire, qui sommes du jour, vivons sobrement, en nous revêtant de la cuirasse de la foi et de l'amour, et ayant pour casque l'espérance du salut, puisque Dieu ne nous a point destinés à la colère, mais à l'obtention du salut par notre Seigneur Jésus-Christ, qui est mort pour nous, afin que nous vivions conjointement avec lui, soit que nous veillions, soit que nous dormions. Exhortez-vous donc mutuellement et édifiez-vous les uns les autres, comme vous le faites d'ailleurs.

V, 1-11. Nous venons de constater que Paul aussi, à l'époque où il écrivait cette épître, nourrissait, comme la grande majorité, si ce n'est la totalité des chrétiens, l'espoir du prochain retour du Seigneur pour la consommation du siècle et l'établissement glorieux et définitif du royaume de Dieu. Plus cette espérance était de nature à préoccuper l'imagination, plus on comprendra aussi l'impatience générale d'en connaître d'avance l'époque. Mais c'est précisément à cet égard qu'il convient d'admirer la saine intelligence avec laquelle l'apôtre, lui, dont le regard se tournait avec tant de complaisance vers l'avenir, tient à faire avant tout la part du présent, et insiste sur le devoir du moment comme sur un point beaucoup plus important que les stériles calculs relatifs aux péripéties futures. Nous retrouvons donc ici, en partie en termes identiques, l'enseignement donné par Jésus lui-même dans des circonstances analogues, et en réponse à des questions toutes pareilles (Matth. XXIV, 42 ss.; XXV, 13. Marc XIII, 32 ss. Luc XII, 35 ss., etc.). La chose essentielle entre toutes, dit Paul, vous la savez déjà, vous n'avez pas besoin que je vous l'apprenne aujourd'hui; cela revient à dire qu'ils doivent l'avoir entendue de sa bouche antérieurement déjà, et cette chose essentielle, c'est que le jour du Seigneur, le grand jour de son second avénement, le jour où les morts ressusciteront, où le monde sera jugé, arrivera subitement et qu'il faut s'y préparer dès à présent. Car, plus le moment précis est incertain, plus il faut se mettre en mesure de n'être pas pris au dépourvu.

Cet avis si simple, et si pratique en même temps, est formulé et développé ici dans une série d'images, toutes également frappantes et pittoresques, mais un peu disparates. Il y a d'abord cette comparaison bien connue du jour du Seigneur avec le voleur

qui vient pendant la nuit, comparaison toute proverbiale et fréquemment répétée dans le Nouveau Testament (Matth. XXIV, 43. Luc XII, 39. Apoc. III, 3; XVI, 15. 2 Pierre III, 10). On remarquera qu'elle ne doit pas représenter simplement l'idée que le moment de l'arrivée du Seigneur est inconnu, car, à ce titre, celui-ci aurait pu être comparé à quelqu'un d'autre qu'à un voleur; elle doit certainement faire ressortir la nécessité des précautions à prendre, et les dangers ou chances malheureuses qui attendent celui qui ne les prendrait pas. Pour celui qui est sur ses gardes et bien préparé, le jour du Seigneur ne se présente point sous cette perspective inquiétante. On voit cela clairement par la suite même du discours, où Paul oppose l'une à l'autre deux catégories d'hommes placés dans des conditions diverses relativement à ce que l'avenir leur réserve.

L'image du voleur, par une association d'idées bien naturelle, amène celle de la nuit, des ténèbres, opposées au jour et à la lumière. On reconnaît immédiatement que ces termes sont à prendre dans le sens moral. Des transitions plus ou moins brusques de ce genre sont fréquentes dans le style biblique, et ne gênent guère l'intelligence des textes. On aurait tort de les appeler des jeux de mots, la rhétorique orientale admettant, exigeant même, l'emploi plus fréquent et plus hardi de la métaphore. La lumière est donc ici le symbole de la vérité et de la sainteté, ou, si l'on veut, de la condition religieuse et morale de ceux qui sont entrés à la suite de Jésus en communion avec Dieu, ce Dieu qui est tant de fois appelé le Dieu de la lumière quand il s'agit d'exprimer l'idée de son excellence absolue. Les ténèbres représentent naturellement la condition opposée (Rom. II, 19. 2 Cor. IV, 6. Éph. V, 8 s., etc.). Mais ces mêmes images du *jour* et de la *nuit* se prêtent aussi à une application directement pratique. *Veiller* et *dormir* seront des termes figurés pour peindre deux manières de vivre opposées ; *veiller*, ce sera l'accomplissement de tout ce qui est nécessaire pour être bien préparé au moment de l'appel du Seigneur, pour ne pas être *surpris* dans une fausse et dangereuse sécurité ; *dormir*, ce sera l'équivalent de la négligence du devoir et de l'insouciance de l'avenir. Il ne sera pas difficile de faire l'application de ces deux états ou tableaux, à *nous*, les chrétiens, et aux *autres* (chap. IV, 13).

Enfin, par une nouvelle combinaison, l'image de la nuit est encore employée pour la description du vice réel et actif. La nuit

rappelle les orgies de ceux qui ne vivent que pour le plaisir du moment, dont le dieu est leur ventre, qui se font d'étranges illusions sur la sûreté de leur situation, et qui ferment les yeux à la ruine qui les menace. La vie de jour, au contraire, la veille constante, implique aussi la sobriété, la tempérance, en un mot, cette manière de jouir de la vie présente qui permet de ne jamais perdre de vue la vie à venir.

Jusque-là, les images employées par l'apôtre se tiennent et se suivent d'après une évolution simple et naturelle. Mais il s'y en mêle quelques-unes qui appartiennent à d'autres sphères de la pensée et qui ne s'adaptent pas trop bien aux précédentes.

Il y a d'abord celle d'une femme en travail, image trop fréquente dans l'Ancien Testament pour que nous puissions douter un instant qu'elle n'ait été suggérée à l'auteur par ses études. Mais dans quel sens l'emploie-t-il? A-t-il en vue le fait que le moment de l'accouchement ne peut pas être prévu et peut surprendre la femme enceinte au milieu de ses occupations journalières? Veut-il faire ressortir la grandeur de la douleur, les périls mortels de la crise? Est-ce simplement la certitude de l'événement qui provoque la comparaison? Ou bien a-t-il songé à sa proximité? Tous ces points de vue ont été tour à tour recommandés. Il serait possible d'en combiner plusieurs; toujours est-il que la première explication seule rentre parfaitement dans le contexte, d'après ce qui précède, la comparaison ne pouvant porter que sur le mot *soudain* et non sur l'idée de *ruine;* la seconde pourrait sembler favorisée par les passages parallèles des prophètes; la troisième enfin peut se prévaloir des mots qui suivent : *ils n'échapperont pas.*

Il y a en second lieu l'image de l'*armure* du chrétien, dont les trois qualités essentielles, la foi, l'amour et l'espérance, sont représentées comme les pièces de l'équipement militaire. La vie du chrétien est souvent représentée comme un combat (1 Tim. VI, 12; IV, 10. 2 Tim. IV, 7. Phil. I, 30, etc.), l'allégorie en question, ailleurs plus développée (Éph. VI, 13 ss. Rom. XIII, 11 ss.), se présentait donc assez naturellement là où l'auteur faisait mention des efforts nécessaires pour se maintenir dans la bonne voie, et pour se défendre contre l'entraînement si facile dans les voies du monde. La mention de l'espérance, à cette occasion, lui fait introduire en passant celle du fondement sur lequel elle repose; elle est exprimée dans un bref résumé de l'Évangile, d'après lequel

Dieu, voulant nous prémunir contre les effets de sa colère, c'est-à-dire de sa justice rémunératrice, nous offre le salut par la mort du Christ rédempteur.

Enfin, cette dernière assertion amène à son tour sa conséquence pratique : Si Christ est *mort* pour nous, c'est que nous devons *vivre* par et pour lui (Rom. VI, 11 ; XIV, 8 s. 2 Cor. V, 15. Gal. II, 19, 20, etc.), et cette nouvelle existence doit être permanente et assurée, au point que la mort physique même n'y change rien. Elle doit subsister, que nous demeurions sur cette terre ou que nous en soyons retirés. C'est à cela que reviennent ici ces termes : *soit que nous veillions, soit que nous dormions*, lesquels sont ainsi employés évidemment dans un sens tout autre que tout à l'heure. Ils sont encore figurés, et comme tels ils s'expliquent très-naturellement : la pensée de l'auteur reste transparente, bien que la rhétorique puisse faire ses réserves sur un changement aussi brusque dans la signification des mots.

Nous ne comptons pas parmi les images à expliquer ici, le terme d'*édifier*, par lequel Paul exprime toute espèce d'heureuse influence spirituelle exercée par les uns sur les autres au moyen de la parole ou de l'exemple. On sait que ce terme, créé par notre apôtre, et aujourd'hui encore l'un des plus usités dans le langage chrétien, est emprunté originairement à l'allégorie d'après laquelle la communauté des fidèles est représentée comme un édifice en construction ; elle symbolise donc l'idée du progrès spirituel amené par le travail social.

[12] Je vous prie encore, mes frères, d'avoir des égards pour ceux qui travaillent parmi vous, qui vous dirigent dans ce qui est du Seigneur, et qui vous avertissent, et de les avoir en affection d'une manière toute particulière, à cause de leur œuvre. Vivez en paix entre vous. Je vous exhorte aussi, mes frères, à avertir ceux qui se laissent aller au désordre, à consoler ceux qui se découragent, à soutenir les faibles, à user de patience envers tous ! Prenez garde à ce que personne ne rende le mal pour le mal ; mais appliquez-vous toujours à ce qui est bien, tant entre vous qu'à l'égard de tout le monde. [16] Soyez toujours pleins de joie, priez sans cesse, en toutes choses soyez reconnaissants : c'est là ce que Dieu veut de vous en Jésus-Christ. N'éteignez point l'esprit, ne méprisez point l'inspiration, mais examinez tout. Retenez ce qui est bien, abstenez-vous de toute espèce de mal. Puisse le Dieu de paix lui-même vous sanctifier entièrement et puissent votre esprit, votre âme et votre corps être

conservés parfaitement irrépréhensibles, lors de l'avénement de notre Seigneur Jésus-Christ! Il tient sa parole, celui qui vous appelle: il l'accomplira.

V, 12-24. La péroraison contient ici, comme partout ailleurs, une série d'exhortations pratiques qui ne se tiennent pas toutes, de manière qu'il importerait d'en rechercher la liaison. Cependant on peut dire qu'elles sont généralement dictées par le désir de voir la nouvelle foi religieuse se révéler au dehors par une nouvelle vie sociale, sanctifiant les rapports déjà existants au sein des familles, en créant d'autres dans des sphères plus étendues, et imprimant à tous le cachet d'un amour dégagé de tout élément mondain et égoïste. La plupart de ces recommandations sont si naturelles, et sont devenues si familières à la prédication chrétienne, qu'elles n'exigent aucune explication spéciale. Nous ne nous arrêterons donc ici qu'à quelques points particuliers.

1° Pour bien comprendre la première recommandation, relative aux directeurs de la communauté, il ne faut pas perdre de vue que l'organisation ecclésiastique n'avait encore rien de bien officiel, de réglementaire à cette époque. Il s'agissait là d'un poste de confiance, de fonctions bénévoles, bien que très-sérieuses et souvent pleines de périls. On remarquera que le texte ne se sert pas même de titres de convention, mais qu'il se borne à rappeler le genre de devoirs que remplissent quelques membres. S'il y a là une certaine distinction, il y a aussi du travail, et un travail qui n'est pas sans peine (car c'est là le sens du terme grec; comp. Matth. XI, 28. Jean IV, 6, 38. 1 Cor. IV, 12). Aussi bien l'apôtre rappelle-t-il souvent à ses églises le devoir de la reconnaissance envers ceux qui ont bien voulu se charger de la conduite spirituelle et même matérielle des autres. (Rom. XVI, 6, 12. 1 Cor. XVI, 16 ss. 1 Tim. V, 17).

2° Dans les instructions morales qui suivent, et qui tendent surtout à inculquer l'esprit de concorde et le zèle pour le bien spirituel des autres, nous ne relèverons que le mot de *désordre*, lequel, dans l'usage actuel, pourrait faire songer de préférence au déréglement des mœurs. Il serait cependant possible que l'apôtre ait songé à quelque chose de plus spécial. Le terme reviendra deux fois (2 Thess. III, 6, 11) dans un sens tout particulier, et nous croyons pouvoir provisoirement le préciser en rappelant ce que nous avons dit sur le v. 11 du quatrième chapitre.

3° Le devoir du chrétien est sanctionné par son intime connexité avec la foi religieuse. C'est encore cette dernière qui lui fait traverser heureusement les vicissitudes de la vie présente. Restant en communion constante avec Dieu par la prière, il accepte avec reconnaissance tout ce qui lui arrive de bien et il garde sa sérénité et sa confiance même dans l'adversité. Comp. Matth. V, 12. Rom. XII, 12. 2 Cor. VI, 10. Phil. IV, 4.

4° Le dernier groupe de recommandations n'est pas plus difficile à comprendre que les autres; seulement le point de vue de l'apôtre ne nous est plus aujourd'hui bien familier, de sorte que nous risquons de nous méprendre sur le sens de ses paroles. Or, c'est positivement une méprise de ce genre qui fait dire aux traducteurs : *Ne méprisez pas les prophéties!* Par cette phrase, nous ne pourrions guère entendre que les prédictions de l'Ancien Testament. Mais rien n'est plus éloigné ici de la pensée de l'écrivain que ces prédictions-là. Il s'agit des discours qu'on pouvait entendre journellement dans les réunions des chrétiens, et qui étaient censés inspirés aux orateurs par l'esprit de Dieu, parce qu'ils se produisaient sans préparation préalable et artificielle (voyez surtout 1 Cor. XIV). Paul veut dire : Profitez des enseignements que l'esprit de Dieu vous fait parvenir par vos frères, auxquels il inspire ce qui vous est salutaire. Les *prophètes* chrétiens (1 Cor. XII, 10; XI, 4 s. Éph. II, 20, etc.) risquaient d'être moins attentivement écoutés, précisément parce qu'ils étaient les frères et amis de ceux qui devaient apprendre d'eux et qui par cela même avaient plus de peine à se convaincre de leur *inspiration*. Du reste, ce passage est bien propre à nous édifier sur la notion même de cette dernière. L'esprit de Dieu est comparé à un feu (2 Tim. I, 6) qui pénètre l'âme de l'homme et qui lui communique une ardeur, une énergie, une force exceptionnelles. Ce feu s'éteindrait s'il ne rencontrait autour de lui que la froideur de l'indifférence, l'atmosphère malsaine des tendances charnelles et vulgaires. Mais s'il est essentiel qu'on le laisse agir sur le cœur et sur la volonté, il est aussi prudent et nécessaire de s'assurer d'abord qu'il ne contient pas lui-même un élément hétérogène et trompeur. Il y a aussi de faux prophètes, une inspiration factice, des illusions de l'erreur ou des séductions du mal, qui peuvent avoir les dehors de la vérité et les formes de la révélation ; c'est contre cela qu'il faut se mettre en garde (1 Jean IV, 1), et le *discernement des esprits* (1 Cor. XII, 9; comp. II, 15) est à la fois un

don du ciel et un devoir ou un privilége du chrétien. — La phrase suivante : ***Retenez ce qui est bien,*** pourrait se rattacher encore à cette série d'idées, mais on peut aussi la généraliser et prendre le mot ***retenir*** dans le sens de ***tenir fermement,*** de manière qu'il forme antithèse avec le devoir de *s'**abstenir du mal.*** (La traduction : Évitez jusqu'à l'apparence du mal, est positivement fausse.)

Un vœu solennel termine cette péroraison. Le *Dieu de paix* (Rom. XVI, 20; XV, 33. 2 Cor. XIII, 11. Phil. IV, 9), d'après le contexte, ne doit pas être simplement celui qui veut que les hommes s'aiment comme frères, mais celui de qui vient tout vrai bonheur, notamment celui de l'âme, qui se sent reconciliée avec son créateur et juge. (Comp. *Hist. de la théol. apost.*, II, 179.) Le chemin ou moyen pour y arriver, c'est la sanctification de tout notre être, de notre existence physique et morale. C'est pour épuiser l'idée de cette totalité, et non pour faire de l'enseignement théorique sur la nature humaine, que Paul nomme trois éléments, esprit, âme et corps, au lieu de se borner à deux, comme il le fait ailleurs (Rom. VIII, 10 ss. 1 Cor. VII, 34. 2 Cor. VII, 1, etc.). Distinguée de l'*esprit,* l'âme, dans le langage de Paul, comprend les facultés inférieures, les affections instinctives, la vitalité animale (1 Cor. XV, 44 ss. Phil. I, 27. 1 Cor. II, 14). Du reste, pour parcourir cette route avec succès jusqu'au bout, jusqu'au jour du jugement, il faut l'assistance permanente de Dieu. Or, cette assistance ne saurait nous faire défaut. Car en nous appelant au salut par Christ, Dieu a pour ainsi dire engagé sa parole ; il restera fidèle à sa promesse, il ne nous abandonnera pas et achèvera son œuvre en nous (1 Cor. 1, 9; X, 13. 2 Thess. III, 3. 2 Tim. II, 13).

[25] Mes frères, priez pour moi ! Saluez tous les frères avec un saint baiser ! Je vous conjure par le Seigneur de faire en sorte que cette lettre soit lue à tous les frères. Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous !

V, 25-28. Ces dernières lignes doivent être considérées comme un ***post-scriptum*** ajouté par la main propre de Paul. Comme il avait l'habitude de dicter ses lettres, ou tout au moins de n'en expédier qu'une copie faite par un *calligraphe* (Rom. XVI, 22), il aimait à y joindre une salutation, une expression plus directement

personnelle de ses sentiments (1 Cor. XVI, 21. Col. IV, 18. 2 Thess. III, 17). Pour le fond, nous trouverons des parallèles dans d'autres épîtres : la demande d'une prière en sa faveur se lit aussi Éph. VI, 19. Col. IV, 3. 2 Thess. III, 1, toujours au moment où l'auteur s'apprête à terminer ; le saint baiser de la fraternité est mentionné Rom. XVI, 16. 1 Cor. XVI, 20. 2 Cor. XIII, 12. Enfin, la recommandation de faire lire cette lettre à tous les membres de la communauté, s'explique par la circonstance qu'elle a dû d'abord être remise à l'un ou l'autre directeur ou ancien en particulier, et la solennité de l'injonction n'exprime pas autant la crainte (toute chimérique) qu'on pourrait vouloir la supprimer, que le sentiment de l'importance de la communication elle-même et l'intérêt que l'apôtre portait à l'Église tout entière.

AUX THESSALONICIENS

II

Paul et Sylvain et Timothée à l'église des Thessaloniciens, en Dieu, notre père, et en notre Seigneur Jésus-Christ : Que la grâce et la paix soient avec vous de la part de Dieu, notre père, et du Seigneur Jésus-Christ !

I, 1, 2. Cette formule est à peu de chose près la même que celle de la première épître et nous nous en rapportons à ce qui a été dit sur celle-ci.

[3] Je dois sans cesse rendre grâces à Dieu à votre sujet, mes frères, comme cela est juste, parce que votre foi augmente de plus en plus et que l'amour d'un chacun de vous envers les autres va en croissant, de sorte que moi-même je me glorifie à propos de vous dans les églises de Dieu, en vue de votre constance et de votre fidélité dans toutes les persécutions et tribulations que vous endurez. [5] Ce sera un exemple du juste jugement de Dieu, en ce que vous finirez par être reconnus dignes du royaume de Dieu, pour lequel vous souffrez aussi : si tant est qu'il soit juste pour Dieu de rendre l'affliction à ceux qui vous affligent, et de vous donner le repos, à vous qui êtes affligés, ainsi qu'à moi, lors de la révélation du Seigneur Jésus, qui viendra du haut du ciel avec les anges de sa puissance, dans un feu flamboyant, pour faire justice de ceux qui méconnaissent Dieu et de ceux qui n'écoutent point l'Évangile de

notre Seigneur Jésus. [9] Ils subiront leur peine, une éternelle perdition, loin de la face du Seigneur et de l'éclat de sa puissance, quand il viendra, en ce jour-là, pour être glorifié au milieu de ses saints, et admiré par tous ceux qui auront cru en lui, puisque mon témoignage, adressé à vous, a été cru. C'est pour cela aussi que je prie sans cesse pour vous, afin que notre Dieu vous juge dignes de la vocation et qu'il accomplisse par sa puissance tous les desseins de sa bonne grâce et l'œuvre de la foi, pour que le nom de notre Seigneur Jésus soit glorifié en vous et vous en lui, selon la grâce de notre Dieu et du Seigneur Jésus-Christ.

I, 3-12. A vrai dire, tout ce morceau ne forme dans le grec qu'une seule phrase, que nous avons dû disposer en plusieurs propositions séparées, pour la rendre plus transparente. Le sens en est simple : Je rends grâces à Dieu, dit Paul, de ce qu'il vous affermit dans la foi, malgré les persécutions que vous subissez, et qui vous seront un jour glorieusement compensées lors de la parousie du Seigneur, quand vos persécuteurs recevront le châtiment mérité. Ces idées sont exprimées avec quelque prolixité et ce n'est que l'ampleur traînante de la phraséologie qui en gêne l'intelligence dans les traductions usitées. Au fond, il n'y a point d'obscurité qui pourrait arrêter le lecteur.

Comme c'est Dieu qui opère le bien dans l'homme, c'est lui qu'il convient de remercier quand on le constate quelque part. Tout en faisant l'éloge des chrétiens de Thessalonique, l'apôtre n'oublie donc pas d'en faire remonter la gloire à la source de tout don parfait. La liaison de cette idée avec celle qui suit (v. 4-5) n'a pas été bien saisie par les commentateurs. Paul parlait des persécutions endurées par les Thessaloniciens, et en vue desquelles leur constance était d'autant plus digne d'éloges. Pour les consoler, il leur offre la perspective de la future compensation, *laquelle* sera un exemple de la justice de Dieu. C'est par anticipation qu'il commence par cette dernière pensée, qui, dans l'ordre logique, ne devait se présenter qu'après l'autre. Car évidemment ce n'est pas la persécution actuelle qui prouve la justice de Dieu, mais ce par quoi il y sera mis fin. Le verbe grec employé ici pour désigner le rapport de Dieu et des fidèles ne signifie pas *rendre* digne, mais *juger* digne, ce qui est tout autre chose ; et comme il est question de l'avenir, indiqué par une préposition, nous avons conservé cette nuance de la pensée en traduisant :

vous finirez par... Comp. Matth. V, 10 ss. La formule hypothétique : *si tant est que*... n'exprime pas un doute ; elle est employée pour rendre l'axiome plus palpable.

La compensation que l'apôtre promet se rattache aux espérances de l'Église, relatives à la glorieuse réapparition de Christ pour la consommation du siècle et le jugement universel, espérances déjà formulées dans la première épître (chap. IV, 13 ss.). Ce second avénement du Seigneur, appelé plus haut sa *parousie* (présence), est nommé ici sa *révélation*, par un terme qui devint populaire dans l'Église, dans sa forme grecque (*apocalypse*), même en dehors de la sphère géographique de cette langue (comp. 1 Cor. I, 7. 1 Pierre I, 7, etc.). Le tableau de cette scène suprême de l'histoire est tracé ici avec des traits analogues à ceux du passage cité de la 1[re] épître, et consacrés aussi ailleurs, d'après les croyances populaires du judaïsme de cette époque. Le cortége d'anges et le feu en forment la décoration usuelle. On n'a donc pas besoin de rapporter ce dernier élément au châtiment des réprouvés, en traduisant : avec les anges de *la* puissance, pour donner *lui-même*, dans le feu, le châtiment, etc. Les réprouvés sont d'un côté ceux qui méconnaissent Dieu, c'est-à-dire ceux qui n'usent pas même de leurs moyens naturels pour arriver à l'intelligence religieuse, les païens (Rom. I, 19 ; II, 15. Act. XIV, 15 ss.; XVII, 27), et ceux qui refusent de croire à l'Évangile, c'est-à-dire qui rejettent positivement les moyens extraordinaires que Dieu leur fait offrir ; à cette dernière catégorie appartenaient surtout les Juifs incrédules. C'est d'ailleurs ici le seul passage des épîtres de Paul qui parle d'une damnation éternelle.

En opposition avec cette dernière, le sort des croyants est dépeint par le seul terme de *repos*, terme purement négatif, mais amené ici assez naturellement par le souvenir des persécutions incessantes auxquelles les chrétiens étaient en butte. Aussi bien l'apôtre, en écrivant ce mot, fait-il involontairement un retour sur lui-même et se console-t-il en passant par la perspective que ce même repos l'attend, lui aussi, après une vie de travail et d'agitation.

Plus loin (v. 10), le discours qui s'était laissé aller aux généralités, revient vers le public spécial que l'auteur a devant lui. Cette transition se fait presque insensiblement ; car dans une seule et même phrase, il est question d'abord de la glorification de Christ comme chef du royaume de Dieu, composé de tous ceux

qui auront cru, et ensuite des Thessaloniciens en particulier, q
sont aussi de ce nombre, *puisque* le témoignage de l'apôt
c'est-à-dire sa prédication évangélique, a été accueilli par eu
Puisse Dieu, ajoute-t-il, continuer pour vous ce qui a été heure
sement commencé. Il vous a adressé sa vocation; puissent s
desseins s'accomplir en vous et sur vous jusqu'au bout,
manière que lors de votre fin il vous reconnaisse dignes du sal
auquel il vous a appelés. C'est la gloire de Christ et la sienn
que de voir arriver un plus grand nombre d'hommes à cet
perfection.

[1] Or, mes frères, pour ce qui est de l'avénement de notre Seigne
Jésus-Christ et de notre réunion avec lui, je vous prie de ne poi
vous laisser troubler trop facilement, ni ébranler dans votre b
sens, soit par quelque inspiration, soit par quelque discours
quelque lettre (comme venant de moi) comme si le jour du Seigne
était déjà là. Que personne ne vous égare en aucune manière: c
à moins que l'apostasie ne soit arrivée d'abord, et que l'homme d
péché ne se soit révélé, le fils de la perdition, l'adversaire q
s'élève contre tout ce qui est réputé Dieu et adorable, jusqu
s'asseoir dans le temple de Dieu, prétendant être Dieu lu
même......

II, 1-4. L'apôtre arrive au sujet même pour lequel il a pris l
plume. Les chrétiens de Thessalonique se préoccupaient de l
proximité de la parousie et de la fin de l'état présent du monde
et s'il est permis de combiner avec notre passage ce que nou
lirons à la dernière page de cette épître (chap. III, 6 ss.), c
n'était pas autant un sentiment de terreur que cette préoccupatio
leur avait inspiré, que plutôt une imprudente et coupable indiffé
rence pour les obligations du moment présent, une regrettabl
négligence des devoirs de famille, un dégoût du travail qui, à so
tour, amenait d'autres égarements. Paul les avertit donc de n
point s'exagérer la portée de ce qui pouvait être prévu ou préd
relativement à la grande révolution offerte en perspective à la f
de l'Église (1 Thess. IV, 13 ss.): il faut, dit-il, qu'il se pas
bien des choses encore avant ce moment suprême, et par cons
quent il y a aussi bien des devoirs à remplir jusque-là.

Différentes causes pouvaient avoir poussé les esprits à Thess
lonique dans cette fausse voie et avoir fait naître de l'enseign
ment apostolique des préjugés nuisibles. Ce pouvaient avoir é

des prédications d'autres personnes qui, ayant l'imagination frappée par les croyances apocalyptiques, en parlaient de préférence et comme d'inspiration (1 Thess. V, 20, 21) dans les assemblées; ce pouvaient être des paroles ou des lettres venues de Paul même, et mal interprétées, ou du moins des écrits qu'on supposait venir de lui, mais qui étaient sans autorité authentique. La phrase est trop générale pour nous permettre d'affirmer ou de nier, soit que Paul fasse allusion à sa première épître, soit qu'il ait appris l'existence d'une lettre supposée, répandue en son nom. (Voyez l'introduction).

Quoi qu'il en soit, il importait à l'apôtre de rectifier les idées de ses disciples. L'avénement glorieux du Seigneur et la *réunion* des fidèles avec lui dans son royaume ne peut arriver qu'autant que certains faits précurseurs se seront accomplis d'abord. Aussi longtemps que ces faits n'auront pas été constatés par l'expérience, il serait imprudent de se livrer aux impressions d'une attente illusoire. (La phrase du texte est incomplète, comme nous l'avons fait ressortir par les points placés à la fin; la description prolongée des signes avant-coureurs a fait perdre de vue à l'auteur la construction syntactique dans laquelle il s'était engagé.)

Les faits précurseurs signalés ici sont au nombre de deux:

1° Une *apostasie* remarquable et affligeante. Beaucoup de commentateurs ont pensé qu'il s'agit ici de l'insurrection des Juifs contre les Romains; nous ne nous arrêterons pas à réfuter cette supposition. D'autres, avec plus de raison, ont cru que l'apôtre veut prédire l'apostasie d'un grand nombre de chrétiens. Ils pouvaient se fonder sur les passages parallèles Act. XX, 29. Matth. XXIV, 10 ss., 24. Cependant la suite de notre texte (v. 10) fera préférer un sens plus général: l'apostasie en question, c'est la rébellion de plus en plus générale et criminelle contre Dieu, c'est la séparation plus tranchée et plus évidente de la grande masse des méchants et des incrédules d'avec la faible minorité des croyants. Comme Paul y met l'article défini et parle ainsi d'un fait supposé connu de ses lecteurs, nous sommes autorisés à y voir une prophétie souvent formulée déjà par la théologie juive et comprise aussi dans les enseignements de l'apôtre.

2° L'apparition d'un puissant adversaire du royaume de Dieu, qui réunira en sa personne tout ce qui peut s'appeler méchanceté et mensonge, qui fera l'impossible pour ruiner la religion et

l'Église, et qui poussera l'impiété jusqu'à vouloir se mettre à la place de Dieu. Ce personnage est appelé l'*homme du péché* (c'est-à-dire le pécheur par excellence, l'organe et le promoteur de tout mal), ou, d'après une variante, l'*homme de l'impiété*, l'impie, puis encore le *fils de la perdition*, celui qui, par la raison qui vient d'être dite, est voué à la damnation, le réprouvé, le maudit. On comprend sans peine que Paul a ici en vue le personnage que la théologie juive et judéo-chrétienne appelait l'Antéchrist (ou plutôt l'Anti-Christ). Le livre de Daniel en avait parlé le premier, en peignant le roi Antiochus IV comme l'adversaire direct de Dieu et comme celui dont la chute amènerait immédiatement l'inauguration du royaume messianique. Ce texte restait pour l'école une prédiction à réaliser ultérieurement, et Paul, à son tour, en reproduit ici la substance. Ce serait une question fort oiseuse, que de demander qui il peut avoir eu en vue. Le fait est qu'il ne désigne aucun personnage alors marquant dans l'horizon politique. Il parle d'une éventualité assurée pour le fond, mais voilée encore, quant à sa forme concrète et historique, pour la génération contemporaine. Quinze ans plus tard, les événements ayant marché, un autre apôtre (Apoc. XIII, 18) put déjà oser désigner l'Antéchrist par un nom propre. C'est précisément parce que Paul ne voyait encore nulle part une indication précise, qui pût servir à faire reconnaître l'individu, qu'il croit pouvoir en conclure que la fin n'est pas imminente.

Le caractère essentiel de l'Antéchrist, c'est de vouloir occuper la place de Dieu, de demander pour lui-même l'adoration des hommes, comme les rois macédoniens en avaient donné l'exemple et après eux les empereurs romains. Cette idée est exprimée d'une manière figurée, par la prétention de *siéger dans le temple*, à propos de laquelle il ne faut pas demander s'il est question du temple de Jérusalem.

[5] Ne vous souvient-il pas que je vous ai dit cela lorsque j'étais encore auprès de vous? Or, vous savez aussi ce qui le retient encore, de manière qu'il ne se manifestera qu'en son temps.

II, 5-6. L'enseignement oral de l'apôtre avait donc aussi porté sur ces faits-là, mais dès lors il avait eu soin d'en indiquer l'évolution successive, de sorte que ses auditeurs auraient pu se prémunir contre cette inquiète préoccupation qui leur fait faire

fausse route aujourd'hui. Ce qui *retient* encore l'Antéchrist, c'est donc aussi un fait qui devait précéder son apparition historique. Paul en parle comme d'une chose connue de ses lecteurs, sans s'y arrêter ici. La science des âges suivants et du nôtre a dû se livrer à des conjectures pour suppléer à ce silence. Écoutons la suite.

[7] Car déjà l'impiété exerce sa puissance en secret, et quand seulement celui qui le retient encore sera mis de côté, alors se manifestera l'impie, que le Seigneur détruira par le souffle de sa bouche et anéantira par l'éclat de son avénement. Sa manifestation se fera par la puissance de Satan, avec beaucoup de miracles, de signes et de prodiges mensongers, et avec tous les vices propres à tromper ceux qui se laissent perdre, parce qu'ils ont refusé d'accepter la vérité qui devait les sauver. Et c'est pour cela que Dieu leur envoie une puissante séduction qui leur fait croire au mensonge, afin que tous ceux qui ne croient pas à la vérité, mais qui se plaisent au mal, soient condamnés.

II, 7-12. Bien que la parousie ne soit pas imminente dans le sens rigoureux du mot, elle n'en est pas moins relativement prochaine. Car déjà aujourd'hui on peut constater les symptômes de ces grands maux qui doivent la précéder immédiatement. Dès à présent, cette apostasie, dont il vient d'être question, se fait pressentir. Si le mal n'est pas tout à fait patent, il se fait sentir en *secret*, il est encore un *mystère*, c'est-à-dire voilé aux yeux de ceux qui n'ont pas le regard bien pénétrant, mais non de ceux qui savent apprécier les signes du temps. C'est là le vrai sens d'une phrase qui a été singulièrement détournée de sa valeur par une traduction servilement littérale (*mystère de l'iniquité*), et sous laquelle on soupçonnait nous ne savons quel secret apocalyptique.

Bientôt la manifestation publique de cette tendance déplorable du siècle ne sera plus arrêtée par rien du tout. Un dernier obstacle existe encore ; quand celui-ci sera mis de côté, alors l'Antéchrist pourra se montrer dans toute sa terrible puissance. Satan lui-même lui prêtera son appui, et lui donnera le pouvoir de faire toutes sortes de prodiges, de manière à égarer les esprits. Ce sera, comme aurait dit l'Ancien Testament, une dernière occasion de chute, une pierre d'achoppement que Dieu placera dans la voie des incrédules qui ont rejeté sa vérité, et qui, en

ainsi le comble à leurs péchés, deviendront mûrs pour
nent. Dieu ne les *séduit* pas pour le plaisir de les punir,
uisqu'ils ont déjà amplement mérité la punition, il les
ans une position telle, que leur méchanceté devient plus
ıte et justifie pleinement la peine qui leur est infligée. Mais
ıt atteint, l'instrument de ce suprême triage des mortels,
échrist, sera lui-même anéanti par le souffle de Dieu
XI, 4), devant la puissance duquel aucune autre ne saurait
sister.

Avec ce que nous savons des croyances populaires et théolo-
ques des Juifs de cette époque, il ne peut y avoir le moindre
oute sur le sens général de tout ce chapitre. Aucun homme
ensé n'y verra plus aujourd'hui une prédiction de l'avénement
soit de l'empereur Tite, destructeur de Jérusalem, soit de la
papauté usurpant des prérogatives divines, soit enfin de l'un ou
de l'autre des grands conquérants modernes, auxquels on a songé
fréquemment jusque dans ces derniers temps. Il est positivement
question de l'Antéchrist apocalyptique, c'est-à-dire d'un person-
nage politique auquel Satan prêtera sa puissance, comme le
Christ sera revêtu de celle de Dieu, et qui viendra combattre ce
dernier pour faire échouer l'établissement de son royaume. Les deux
manifestations sont nécessairement supposées contemporaines,
l'une devant suivre l'autre sans aucun délai. Nous avons déjà vu
que Paul déclare qu'à l'époque où il écrit, l'Antéchrist ne s'est
point encore révélé; cela revient à dire qu'il ne saurait, lui, le
désigner du doigt, ni le nommer par son nom. En présence de
cette déclaration, il est absurde d'en demander davantage à son
texte.

Mais tout aussi sûrement que, dans sa pensée, l'Antéchrist
apparaîtra comme un personnage historique, et non comme une
puissance abstraite et purement idéale, *ce qui le retient encore*,
ou *celui* qui le retient encore (car l'auteur se sert du masculin
pour préciser sa pensée), doit être également quelque chose de
concret, une personne (individuelle ou collective) actuellement
existante. Les commentateurs n'ont pas réussi à la déterminer et
rien n'est ridicule comme la supposition que Paul veut parler de
lui-même, et se poser comme l'obstacle qui éloigne encore pour
un moment le dernier acte du drame final. Tout aussi peu est-il
question d'un ange ou du prophète Élie. L'explication doit se
trouver dans la source même à laquelle la théologie a emprunté

l'Antéchrist. Celui-ci, d'après le livre de Daniel, doit venir à la suite du dernier empire des hommes, et précéder immédiatement celui de Christ. Or, d'après l'exégèse contemporaine, le dernier empire était celui des Romains, il fallait donc que cet empire et son dernier empereur fussent mis de côté pour faire place à l'avénement de l'Antéchrist. Cela nous explique aussi pourquoi Paul parle si mystérieusement de la chose : de fait, il prédisait la fin prochaine de l'empire. Quinze années plus tard, d'autres combinaisons pouvaient prévaloir (Apoc. XIII; XVII).

[13] Mais moi, mes frères bien-aimés du Seigneur, je suis dans le cas de rendre en tout temps grâces à Dieu à votre sujet, de ce qu'il vous a élus pour le salut, dès le commencement, au moyen de la sanctification par l'esprit et de la foi en la vérité, ce à quoi il vous a appelés par ma prédication, afin de vous faire prendre part à la gloire de notre Seigneur Jésus-Christ. [15] Restez donc fermes, mes frères, et retenez les enseignements que je vous ai donnés, soit de vive voix, soit dans ma lettre. Et notre Seigneur Jésus-Christ lui-même, ainsi que Dieu notre père, qui nous a aimés et qui nous a donné dans sa grâce une consolation éternelle, puissent-ils consoler vos cœurs et les affermir en toutes bonnes œuvres et paroles !

II, 13-17. Cette espèce de péroraison forme antithèse avec ce qui précédait. Il y a un contraste marqué entre ceux que Paul a ici devant lui, et ceux qui, d'après ce qu'il vient de dire, se laisseront aller à la suite de l'esprit du mal.

Le passage d'ailleurs ne fait que récapituler les principales phases de l'œuvre du salut. Dieu *élit* les siens dès l'éternité (variante : *comme prémices*, en comparaison de ceux qui suivront), puis, dans le temps, il les *appelle*, par l'organe d'un *prédicateur* de l'Évangile; à cet appel, l'homme répond par la *foi*, et l'œuvre est continuée par l'assistance de l'*esprit* divin et couronnée par l'obtention de la *gloire* de la vie future.

[1] Au reste, mes frères, priez pour moi, afin que la parole du Seigneur se propage et soit glorifiée, comme elle l'est chez vous, et que je sois sauvé des hommes pervers et méchants : car la foi n'est pas l'affaire de tout le monde. Mais le Seigneur est fidèle, il vous fortifiera et vous préservera du malin. J'ai la confiance dans le Seigneur à votre égard, que ce que je vous recommande, vous le faites et vous le ferez. Puisse le Seigneur diriger vos cœurs vers l'amour de Dieu et l'attente patiente de Christ !

III, 1-5. En terminant (comp. 1 Thess. IV, 1), l'apôtre recommande à ses lecteurs la prière d'intercession (comp. 1 Thess. V, 25), d'abord pour l'avancement (litt. la *course* non arrêtée) de l'œuvre évangélique, ensuite pour lui-même, qui est toujours en butte à des attaques et à des dangers, de la part des Juifs et des païens (comp. 2 Cor. I, 10, 11). Sa course à lui, à travers un monde hostile, dans lequel une minorité imperceptible se laisse gagner à la foi, est hérissée de difficultés et les forces de l'homme seul n'y suffiraient pas.

Puis, tournant ses regards vers ses chers Thessaloniciens, il exprime encore une fois (comp. 1 Thess. V, 24) le ferme espoir que le même Dieu qui a commencé en eux l'œuvre du salut, voudra aussi la conduire à bonne fin et ôter à Satan (le *malin*, au masculin, Éph. VI, 16) toute prise sur eux. Le texte n'a pas besoin d'explication dès que la traduction a réussi à en exprimer convenablement le sens.

[6] Je vous recommande encore, mes frères, au nom du Seigneur Jésus-Christ, de vous tenir à l'écart de tout frère qui vit dans le désordre et non point selon l'instruction qu'on a reçue de ma part. Car vous savez vous-mêmes comment vous devez suivre mon exemple. Car moi aussi je n'ai point vécu parmi vous d'une manière désordonnée, ni mangé gratuitement le pain d'autrui, mais au prix de peines et de fatigues, en travaillant nuit et jour, pour ne pas vous être à charge, non que je n'en eusse le droit, mais afin de vous servir de modèle à suivre. [10] Car lorsque je me trouvais parmi vous, je vous inculquais ce principe, que celui qui refuse de travailler ne doit pas non plus manger. Or, j'apprends que quelques-uns parmi vous vivent dans le désordre, ne s'occupant pas de leurs affaires, mais faisant les affairés sans occupation sérieuse. Ces personnes-là, je les invite et je les exhorte par notre Seigneur Jésus-Christ à gagner leur pain en travaillant en toute tranquillité. [13] Mais vous, mes frères, ne vous lassez pas de faire le bien, et si quelqu'un ne veut pas obéir à ce que je dis dans cette lettre, signalez-le et n'ayez point de commerce avec lui, pour qu'il en ait honte. Toutefois ne le regardez pas comme un ennemi, mais avertissez-le comme un frère, et puisse le Seigneur de la paix vous donner la paix toujours et de toute manière! Que le Seigneur soit avec vous tous!

III, 6-16. La pensée qui domine ce morceau final est évidemment la nécessité de recommander le travail, le devoir matériel, en opposition avec la fainéantise et la dissipation inutile du temps.

Déjà plus haut (1 Thess. V, 14), nous avons rencontré une allusion à ce même ordre d'idées; ici, nous apprenons de la bouche même de l'apôtre que ses avis sont motivés par des faits venus à sa connaissance. Or, il est peu probable que des cas isolés d'une négligence pareille aient pu paraître tellement importants, que Paul leur ait dû consacrer toute sa péroraison. Nous ne saurions nous défendre de l'idée que les préoccupations relatives à l'avenir, plus ou moins généralement partagées par la communauté entière, et qui, après tout, sont le véritable sujet traité dans cette correspondance, se trouvent encore ici au fond des choses, et qu'il est question de l'un des effets les plus saillants d'un préjugé que l'apôtre combattait tout à l'heure en théorie. La croyance à la proximité de la parousie détournait naturellement les esprits des devoirs de la vie actuelle et ordinaire; le travail manuel pouvait paraître superflu à ceux qui se nourrissaient de l'espoir d'un changement radical dans les conditions de la vie; et la communauté de Thessalonique aura vu ce que l'Église a vu souvent depuis: les illusions de la perspective amenaient le cortége obligé d'erreurs pratiques. L'ordre dans la société, c'est la répartition du travail en proportion des besoins individuels ou publics; le *désordre*, c'est donc la perturbation jetée dans cet organisme; c'est la fainéantise, et par suite la misère, le paupérisme, la surcharge des honnêtes gens. C'est là ce qui amène l'apôtre à rappeler sa propre manière d'agir: en sa qualité de prédicateur, ayant une mission à remplir, il pouvait demander à vivre aux frais de ceux auxquels il rendait le service le plus signalé (1 Cor. IX, 11 ss.); il n'en a rien fait, il a mieux aimé gagner son pain à la sueur de son front que d'être à charge aux autres (1 Thess. II, 6, 9); à plus forte raison ceux qui n'ont pas une mission pareille devraient suivre cette même ligne de conduite. Car s'il est vrai qu'un ouvrier est digne de son salaire, il sera vrai aussi que la société n'a pas d'obligations envers des membres qui, sans motif plausible, ne s'en reconnaissent pas à eux-mêmes. Nous avons essayé de rendre le spirituel jeu de mots que Paul réussit à faire (v. 11), en peignant en deux termes très-simples le travail réel et profitable et la dissipation inutile du temps. En comparant 1 Tim. V, 13, on voit que le second terme s'employait de la besogne futile et factice, qui non seulement ne profite à personne, mais porte encore le trouble dans les rapports sociaux. Dans ce contexte, le *bien* qui doit se faire, ce n'est pas la bienfai-

sance, ni la pratique des vertus, c'est le travail honnête et consciencieux, qui retient le père de famille dans sa maison, tranquillement, modestement, et sans que pour cela il ait besoin de détourner le regard de l'avenir.

[17] Je vous salue, moi Paul, de ma propre main. C'est là mon signe dans toutes mes lettres; j'écris ainsi: Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous tous!

III, 17-18. Post-scriptum autographe de l'apôtre; voyez, outre l'Introduction, la note sur les dernières lignes de l'épître précédente.

ÉPITRE AUX GALATES

INTRODUCTION

Après avoir fait à Corinthe un séjour de dix-huit mois, sur lequel nous trouvons quelques détails intéressants dans le 18[e] chapitre des Actes, et des renseignements beaucoup plus précis et plus importants dans les épîtres aux Corinthiens elles-mêmes qui nous occuperont plus tard, Paul retourna en Asie. Son but était naturellement de reprendre sa place à Antioche, où il avait encore à cette époque ce que nous pourrions appeler son domicile officiel. Cependant il ne s'y rendit pas directement. Il avait fait un vœu, dont nous ignorons le motif, mais qui impliquait un sacrifice à accomplir au sanctuaire de Jérusalem. C'est de ce côté qu'il devait se diriger avant de gagner la capitale de la Syrie. Au lieu de suivre la route de terre par laquelle il était arrivé à Corinthe, il prit passage à bord d'un navire qui le conduisit de l'autre côté de l'Archipel, à Éphèse. Dans cette ville, alors chef-lieu de la préfecture ou province romaine d'Asie (laquelle était formée de la partie sud-ouest de la grande presqu'île de l'Asie mineure), il n'y avait point encore d'église chrétienne. Mais l'apôtre, profitant des quelques jours dont il disposait jusqu'à ce qu'il eût trouvé une occasion de poursuivre son voyage, prêcha à la synagogue, où il fut écouté avec une certaine faveur, et promit de revenir plus tard. Il partit avec un

autre bâtiment, débarqua à Césarée, passa à Jérusalem et arriva finalement à Antioche, après une absence de plus de deux ans. Le récit des Actes est extrêmement maigre et insuffisant en ce qui concerne ce voyage, au point de prêter à des combinaisons différentes relativement à quelques détails secondaires.

Les succès signalés que Paul avait obtenus pendant ce second voyage de mission, dans un grand nombre de localités importantes, l'étendue croissante de son horizon, la perspective de progrès ultérieurs que l'expérience déjà faite semblait garantir, et sans doute aussi les espérances légitimes qu'il pouvait fonder sur le dévouement intelligent des disciples de plus en plus nombreux qu'il attachait à ses vues et à sa personne, ne lui laissaient pas de repos dans une sphère déjà trop étroite pour son activité, et dans laquelle il n'avait peut-être pas les coudées assez franches pour agir toujours selon les inspirations de son génie. Nous ne savons pas combien de temps il resta cette fois à son poste. Ses lettres ne nous fournissent pas le moindre renseignement à cet égard, et les deux mots qu'en dit l'auteur des Actes pourraient bien nous suggérer l'idée qu'il ne s'y arrêta que pour faire le plan d'une nouvelle expédition. Quoi qu'il en soit, il quitta Antioche pour ne plus y revenir. Nous assignons à son départ la date de l'an 56. Son but principal était de se créer un nouveau centre d'action, et de même qu'il avait précédemment établi son quartier-général à Corinthe pour toute l'Achaïe, et qu'il avait du moins essayé d'en faire autant pour la Macédoine à Thessalonique, il choisit maintenant Éphèse, la brillante capitale de l'une des provinces les plus riches et les plus populeuses de l'empire, où, comme nous le verrons plus tard, le mélange des races et le choc des idées d'origine différente avaient provoqué un mouvement des plus intenses et des plus curieux.

Quant à la route qu'il suivit pour se rendre d'Antioche à Éphèse, nous n'en savons presque rien. La seule notice positive que nous fournissent les Actes, c'est qu'il traversa les provinces intérieures de la presqu'île au lieu de se tenir plus près de la côte. Mais en fait de noms propres, on ne nomme que la Galatie et la Phrygie. C'est le premier de ces noms qui nous occupera ici tout d'abord.

La Galatie était une des provinces du centre de l'Asie mineure et ne touchait nulle part à la mer. Elle avait son nom d'une population d'origine étrangère, des Galates, qui s'y étaient

établis au commencement du troisième siècle av. J.-C., après avoir parcouru une grande partie de la Grèce et laissé partout des traces de leurs sauvages déprédations. Il est certain que ce nom de Galates est identique avec celui des Keltes ou Celtes, que nous sommes accoutumés à regarder comme le peuple dominant entre le Rhin et l'Atlantique, à l'époque des guerres de César. Il est très-vraisemblable aussi qu'antérieurement ils étaient établis beaucoup plus à l'est, sur le Danube, de sorte que les incursions dont nous venons de parler ne seraient pas tellement aventureuses qu'elles pourraient le paraître à première vue. De nos jours cependant, quelques savants inclinent à penser que les Galates de l'Asie mineure étaient proprement des bandes de race tudesque. Nous n'avons pas qualité pour discuter les arguments à faire valoir pour ou contre cette supposition. Aussi bien n'est-elle d'aucune importance pour notre sujet actuel. Nous nous bornerons donc à dire que les Galates, ayant fondé en Asie plusieurs petites principautés, se civilisèrent peu à peu, en se mêlant insensiblement avec la population indigène, puis en subissant l'ascendant de la nationalité grecque prédominante dans les villes; enfin qu'ils partagèrent le sort commun de tous leurs voisins, en se soumettant au joug de Rome. Les généraux de la république s'emparèrent du pays l'an 189 av. J.-C., mais le Sénat, d'après la politique constamment suivie en Asie, y laissa provisoirement subsister une certaine autonomie, en organisant une tétrarchie, c'est-à-dire quatre départements gouvernés par des princes Galates, vassaux de la république, auxquels on donnait communément et par courtoisie le titre de rois. Cet état des choses dura jusqu'à l'an 26, où l'empereur César-Octavien, peu de temps après la bataille d'Actium, jugea à propos de réduire le pays en province immédiate de l'empire. A l'époque des premières missions chrétiennes, c'était donc un territoire romain. Pendant les guerres civiles, les princes Galates, en récompense des services rendus aux triumvirs, avaient obtenu un agrandissement du côté de la Lycaonie, de la Pisidie et de la Pamphylie. Cela a fait penser à quelques auteurs modernes que les églises de Galatie, dont parle le Nouveau Testament et auxquelles est adressée l'épître que nous allons étudier, pourraient bien n'être autres que celles de ces derniers districts, notamment Derbé et Lystres, et qu'on aurait tort de les chercher dans des contrées plus septentrionales. Nous ne saurions partager cet avis, nos textes ne contenant rien qui autorise une pareille

confusion. Tous les noms que nous venons de nommer sont connus des écrivains sacrés (comparez aussi 1 Pierre I, 1, et 1 Cor. XVI, 1), et les Actes notamment les distinguent partout.

Nous ne savons rien de précis sur l'origine et la fondation des églises de la Galatie. Il est assez singulier qu'aucun texte ne nomme les endroits où elles auraient été établies. L'épître même se tient à cet égard dans les généralités, et bien qu'il y ait tout lieu de penser que nous avons à songer de préférence aux localités les plus considérables du pays, telles que Pessinonte ou Ancyre, le fait est que nous n'avons aucun moyen de sortir ici du cercle des conjectures. Voici cependant quelques données, fort peu complètes à la vérité, qui pourraient jusqu'à un certain point suppléer à des renseignements plus directs et plus positifs. Le nom de la Galatie se rencontre pour la première fois sous la plume du biographe de l'apôtre Paul, au début du voyage qui conduisit celui-ci en Europe. Après avoir quitté les villes de la Lycaonie, où l'Évangile avait été prêché déjà antérieurement, Paul et son collègue Sylvain (Silas) se dirigèrent vers le nord, et traversèrent successivement les provinces d'Asie, de Phrygie et de Galatie, pour se rendre de là à Troade et sur l'Hellespont (Actes XVI, 6). Comme Luc dit explicitement que dans la première de ces provinces, en Asie, il n'y eut pas de prédication cette fois-ci, nous en concluons qu'il n'en fut pas de même dans les deux autres. La première semence de l'Évangile aurait donc été jetée dans ces contrées par Paul lui-même, vers l'an 53. Quelle que soit la valeur de cette combinaison chronologique, c'est en tout cas à Paul que revient l'honneur d'avoir fondé ces églises. Il le dit de la manière la plus formelle dans son épître (chap. I, 6; IV, 13, 19), et il n'y a guère d'autre place dans ses voyages que nous pourrions assigner à cette œuvre.

Nos moyens d'information sont moins sûrs relativement à la chronologie des rapports ultérieurs de l'apôtre avec les communautés de la Galatie, et par conséquent aussi à la date de l'épître. On peut même dire que les opinions des savants, en ce qui concerne cette date, ont été autrefois très-divergentes, et ne se sont fixées d'une manière un peu plus uniforme que plus récemment. Cela provient en partie de ce que la science mal avisée du cinquième siècle a mis au bas de l'épître une note, conservée jusqu'à nos jours dans beaucoup d'éditions, et d'après laquelle elle aurait été écrite à Rome. Depuis qu'on a généralement

reconnu que les notes de ce genre dans les manuscrits ne se fondent que sur des combinaisons souvent hasardées et arbitraires, on n'a pas eu trop de peine à arriver à des résultats mieux appuyés par les textes. Voici celui auquel nous avons cru pouvoir nous arrêter.

Lorsque Paul écrivit son épître aux Galates, il avait déjà été deux fois dans le pays. Il dit formellement que, quand il les évangélisa pour la première fois, dans des circonstances assez tristes (probablement il fait allusion à une maladie), ils lui avaient donné des preuves on ne peut plus encourageantes de dévouement personnel et de soumission à l'Évangile, tel qu'il le prêchait (chap. IV, 13). Depuis, il avait fait des expériences contraires : il avait dû les prémunir, dans des termes pressants et sévères, contre des influences étrangères qui tendaient à les détourner de la vérité, à les astreindre aux pratiques légales du judaïsme, comme à une condition de salut, et à saper en même temps sa propre autorité (chap. I, 9, comp. chap. V, 3, 21). Cet état des choses, ce changement subit et inattendu (chap. I, 6), il doit l'avoir constaté de ses propres yeux ; car il ne dit nulle part qu'il l'aurait appris par des tiers et à distance. Il en parle comme d'une chose parfaitement certaine, et non éventuellement exagérée par des rapports malveillants. Il n'est pas non plus juste de dire que, lors de son second passage en Galatie, il ne découvrit que les premiers symptômes d'une tendance qu'il se hâta d'arrêter, de conjurer, en écrivant son épître. Il est trop évident que le mouvement des esprits dont il se plaint était un fait accompli, et que les efforts qu'il pouvait tenter, pendant un séjour probablement assez court, pour faire revenir les égarés, n'aboutirent pas à des résultats satisfaisants, de sorte qu'au premier moment où il trouva quelques loisirs, il prit la plume pour compléter son œuvre de réforme. On peut même se convaincre facilement que l'épître n'aurait guère été comprise par ceux auxquels elle s'adressait de préférence, si l'auteur n'avait pas été dans le cas de traiter devant eux les mêmes questions, et avec les mêmes préoccupations polémiques, à une époque antérieure peu éloignée. Par toutes ces considérations, nous sommes amené à croire que c'est bientôt après son arrivée à Éphèse, et sous l'impression toute récente de ce qu'il venait de voir en Galatie, que Paul a rédigé ces pages, qui sont à plus d'un égard du nombre des plus importantes pour l'histoire des églises apostoliques, et qui servent surtout à bien faire connaître son

individualité, son caractère, l'essence de sa théologie et sa méthode d'enseignement. Le ton général de l'épître est du reste autre que celui qu'il prend ailleurs, du moins à son début. Au lieu des actions de grâces par lesquelles il ne manque jamais de commencer, en vue de ce qu'il a pu constater de réjouissant dans le cercle de ses lecteurs, tout en se réservant de leur signaler ultérieurement ce qu'il trouve encore de défectueux, soit dans leur foi, soit dans leurs mœurs, ici, ses formules de salutation déjà revendiquent explicitement et avec énergie son autorité d'apôtre, et aussitôt il entre en matière, sans autre préambule, en témoignant son profond étonnement au sujet du changement qui s'est produit au sein des églises. On voit qu'il a de la peine à se faire à l'idée que ses disciples, autrefois si dociles et si dévoués, aient pu se laisser captiver par des insinuations malveillantes, et même par des doctrines diamétralement opposées à celle qu'il leur avait inculquée. Ce n'est que peu à peu qu'il parvient à maîtriser la mauvaise humeur qui l'a entraîné d'abord, et qu'il retrouve le ton de paternelle affection qui lui est si familier. Ainsi l'analyse psychologique de l'épître nous semble pleinement confirmer l'opinion que les données historiques nous ont suggérée à l'égard des circonstances dans lesquelles elle a dû être rédigée.

Mais il est temps de dire un mot sur la nature et l'origine des faits religieux qui font l'objet des regrets et de la polémique de l'apôtre. Les églises de la Galatie doivent avoir été composées en grande partie d'anciens païens. Paul le dit explicitement. Ils avaient adoré les faux dieux (chap. IV, 8). Ils n'avaient pas été circoncis (chap. V, 2; VI, 12). On peut en trouver d'autres traces encore dans le texte, moins directes peut-être, (par ex. chap. I, 16; II, 9, etc.). L'étonnement même qu'a causé à l'apôtre la découverte qu'il vient de faire, ne s'expliquerait pas s'il s'était trouvé en face d'une population juive ou fortement mélangée. Cependant l'élément juif ne peut y avoir manqué absolument. Pour le prouver, nous n'avons guère besoin d'invoquer certaines phrases, où l'auteur, à propos de l'ancienne alliance, parle à la première personne du pluriel, comme s'associant en sa qualité d'Israélite à des lecteurs qui étaient dans la même position (chap. III, 23; IV, 3, etc.). Nous pouvons simplement dire que, si parmi les fidèles de la Galatie il n'y avait pas eu un noyau de judéo-chrétiens, on ne comprendrait pas d'où aurait pu venir à ces églises la propension de renier les principes de leur apôtre, pour se ranger tout à coup

sous la bannière de la législation mosaïque. Et tout aussi peu l'on s'expliquerait l'intérêt qu'auraient pu avoir des émissaires du parti pharisaïque à s'insinuer dans un milieu complétement étranger. D'ailleurs, comme Paul commençait toujours ses travaux apostoliques dans les synagogues, il est plus que probable qu'en Galatie aussi les églises ont dû naître et se recruter de la même manière. Enfin, les faits historiques qu'il cite incidemment, ce qu'il dit de ses relations avec les apôtres de Jérusalem, de sa discussion avec Pierre, ne pouvaient avoir de l'importance que là où des attaches plus intimes existaient entre ceux qu'il s'agissait de convaincre, et la sphère où le christianisme avait pris naissance.

L'épître aux Galates est le document le plus ancien en date, et en même temps le plus explicite et le plus authentique de la profonde scission qui se produisit dans le sein de l'Église primitive, dès que la question de la valeur de la loi et de son caractère obligatoire pour les chrétiens se posa nettement, non plus seulement comme une question sociale, c'est-à-dire de tolérance ou de rite traditionnel, mais comme une question de théologie et de principe. L'auteur des Actes, ami de la paix et des compromis, ne nous laisse guère entrevoir l'âpreté de la lutte engagée entre les partisans de l'ancien ordre des choses, lesquels envisageaient l'Évangile et ses promesses comme un privilége de la race d'Abraham, et ceux, peu nombreux d'abord, qui avaient compris qu'il était destiné à être l'apanage de l'humanité tout entière, et qu'il fallait par conséquent laisser tomber, en fait de formes religieuses, et comme ayant fait son temps, tout ce qui pouvait entraver son action au dehors. Nous avons exposé ailleurs[1], et d'une manière très-détaillée, les péripéties de cette lutte, les moyens employés pour faire prévaloir le point de vue du judaïsme, là même où il n'avait pas pu dominer antérieurement, dans les rangs des païens convertis, mais surtout pour empêcher les fidèles de la synagogue de se laisser aller à ce qu'on appelait une apostasie. Nous nous bornerons pour le moment à constater qu'en Galatie aussi certains individus avaient conçu des doutes ou des scrupules au sujet de l'émancipation qui leur était offerte; et il est très-probable que ces scrupules avaient été provoqués par des étrangers, des émissaires du parti rigide ou pharisaïque, dont

[1] *Hist. de la théol. chrét. au siècle apostolique,* 3e éd., livre III, surtout au chap. 8.

l'existence est suffisamment constatée, même par le récit des Actes (chap. XV, 1, 5). A plusieurs reprises, dans notre épître, l'apôtre revient à la charge avec des insinuations, pour ne pas dire avec des accusations directes, qui sont de nature à changer cette supposition en certitude (chap. I, 7; IV, 17; V, 10; III, 1), d'autant plus qu'il signale cette même activité comme la cause de troubles et de déchirements dans le sein des églises, sur d'autres théâtres aussi (chap. II, 4, 12). Nous apprenons spécialement que ces agitateurs insistaient avant tout sur la nécessité absolue de la circoncision (chap. VI, 12; V, 2, 11), et par suite sur le maintien de la loi rituelle en général (chap. IV, 10), ce qui revient à dire qu'ils représentaient l'Évangile comme un fait accessoire, qui ne devait modifier en rien l'institution du judaïsme, mais préciser seulement quelques-unes des promesses qui y avaient été attachées dès l'abord. Il va sans dire qu'un enseignement de cette tendance ne pouvait se produire qu'au moyen d'une polémique préalable et personnelle contre Paul lui-même, représenté comme un intrus, comme un homme sans mission légitime.

Ce que nous venons de dire sur l'état des choses et des esprits dans les églises de la Galatie, nous fait pressentir que l'épître devait être essentiellement apologétique et polémique. Revendiquer sa propre autorité et combattre des erreurs, voilà quelle devait être la préoccupation de l'auteur, quand il se décida à prendre la plume. C'est donc encore là un écrit de circonstance, mais comme les idées fondamentales de l'Évangile étaient engagées dans le conflit, il s'élève naturellement à la hauteur d'une discussion de principes, et acquiert ainsi, malgré sa brièveté, une grande importance dogmatique. Seulement il ne faut pas s'attendre à trouver là un traité en forme, une exposition méthodique et raisonnée. Les faits concrets qui caractérisaient la situation, les relations personnelles de l'auteur avec ses lecteurs, l'agitation momentanée de son esprit, ses souvenirs et les expériences faites en d'autres occasions, tout cela domine l'évolution des idées et déteint sur le style. On a donc bien tort, ce nous semble, de diviser l'épître en une partie historique ou apologétique (chap. I, II), une partie dogmatique ou polémique (chap. III, IV), et une partie morale ou parénétique (chap. V, VI). Non qu'en thèse générale ces titres ne répondent à la marche du discours, mais rien ne justifie une division du texte en sections; nulle part il n'y a des points d'arrêt, des formules de transition ou de raccordement.

Le discours se poursuit d'un bout à l'autre avec une vivacité soutenue et souvent passionnée, qui exclut jusqu'à la moindre apparence d'une préoccupation concernant la série des matières à traiter. De fait, la forme en est plutôt oratoire que dialectique; l'éloquence y coule de source, et n'a pas besoin de l'appui de cette rhétorique étudiée, qui s'adresse plutôt à la réflexion qu'au sentiment.

Nous pourrions donc nous dispenser de faire ici l'analyse de l'épître, tâche qu'il vaut mieux réserver au commentaire. Disons simplement, pour orienter nos lecteurs, qu'après avoir exprimé, dans un début brusque et vif, son étonnement et son chagrin au sujet de ce qu'il venait de voir en Galatie, Paul affirme de la manière la plus énergique qu'il y a enseigné la pure vérité, et que son enseignement ne lui a pas été suggéré par les hommes, mais par Christ lui-même. Cela le conduit à rappeler les différentes phases de sa vie antérieure, son pharisaïsme d'autrefois, sa conversion, ses relations, restreintes et passagères, avec les anciens apôtres, lesquels du reste, quand l'occasion s'en présentait, reconnaissaient explicitement sa mission et approuvaient sa prédication, et contre l'un desquels, dans une circonstance particulière, il avait défendu victorieusement les vrais principes de la foi et de la liberté. Une fois sur ce terrain, Paul, sans s'en apercevoir même, perd le fil de sa narration, et s'engage dans la discussion de ces mêmes principes. Cette discussion, bien qu'elle s'étende de la fin du 2e chapitre jusqu'au cinquième, est tellement serrée et même saccadée, que nous aurions de la peine à suivre les raisonnements de l'auteur, si nous ne connaissions son système par l'exposition plus nette et plus complète de l'épître aux Romains. Les premiers lecteurs aussi auraient été incapables d'en saisir le sens et la portée, s'ils n'avaient pas eu, dans l'enseignement oral antérieur, la clef d'un texte autrement on ne peut plus difficile à comprendre. Le point capital, c'est la déchéance de la loi comme moyen de salut; l'argumentation destinée à prouver cette thèse est essentiellement exégétique, et se base sur une série de passages de l'Ancien Testament interprétés au point de vue de la théologie évangélique. Incidemment, le vrai but de la loi, but temporaire et transitoire, est établi par des procédés analogues. Insensiblement le discours descend des hauteurs de la pure théorie à des applications pratiques. L'apôtre en appelle aux expériences propres, aux souvenirs

de ses lecteurs, ce qui lui permet d'introduire les siens aussi, et de passer ainsi du ton plus sévère avec lequel il avait commencé, à celui qui lui avait été familier dans ses relations antérieures avec eux. A partir de là, les avis à donner deviennent naturellement des exhortations, des encouragements, dans lesquels l'idée dominante est la recommandation de ne pas se laisser enlever la liberté, que le chrétien a acquise par l'intervention de Christ. Mais cette idée amène aussi un sérieux avertissement de ne pas se tromper sur la nature et les bornes de cette liberté, de ne pas la confondre avec ce que les hommes n'aiment que trop à appeler de ce nom.

C'est sans doute avec un sentiment d'espérance que Paul déposa la plume. L'histoire ne nous dit absolument rien sur l'effet que cette missive a pu produire sur ceux auxquels elle était destinée. Malheureusement ce qu'elle nous apprend sur le sort de la prédication paulinienne en général, n'est pas de nature à nous rassurer à cet égard, sans compter que depuis des siècles presque toutes les traces de christianisme ont disparu des régions sur lesquelles avait rayonné d'abord une si vive lumière.

AUX GALATES

Paul apôtre, non de la part des hommes, ni par un homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le père, qui l'a ressuscité des morts, et tous les frères qui sont avec moi, aux églises de la Galatie : que la grâce et la paix soient avec vous de la part de Dieu le père, et de notre Seigneur Jésus-Christ, qui s'est donné pour nos péchés, afin de nous retirer de ce temps mauvais qui va venir, selon la volonté de notre Dieu et père, à qui soit gloire aux siècles des siècles ! Amen.

I, 1-5. Cette formule de salutation est un peu plus longue que d'ordinaire, et non sans motif. D'un côté, Paul tenait à constater dès l'entrée la nature et l'origine de sa mission apostolique, que révoquaient en doute ses adversaires judaïsants ; de l'autre, il voulait faire ressortir la portée de l'œuvre de Christ en opposition avec les erreurs qu'il devait combattre dans son épître même.

Pour ce qui est du premier point, l'assertion de l'auteur est exprimée à la fois négativement et affirmativement. On ne manquera pas de remarquer que Jésus-Christ est opposé ici aux hommes et placé à côté de Dieu, comme une autorité supérieure et indiscutable. Un missionnaire, et en général un docteur ou pasteur chrétien, peut être mis à la place qu'il occupe, *par* un homme, ou *de la part* des hommes, qui exercent un pouvoir régulier dans l'Église ; l'essentiel est qu'il ait reçu en même temps

sa vocation *de la part* de Dieu et du chef invisible de l'Église. Mais Paul insiste sur ce fait que, à l'égard du premier rapport aussi, ce ne sont pas des hommes (par exemple les apôtres de Jérusalem) qui lui ont conféré sa mission apostolique, qu'aucun homme n'est intervenu ni de près ni de loin pour lui assigner sa place dans l'Église, mais qu'il la tient immédiatement de Dieu et de Christ, de sorte que ses titres sont les mêmes que ceux des Douze. Ce n'est pas sans motif qu'il parle en passant de la résurrection de Jésus, puisque c'est le ressuscité qui lui a adressé la parole sur le chemin de Damas, et que sans la résurrection son apostolat ne serait qu'une usurpation, une illusion (1 Cor. XV).

Quant au second point, il n'est qu'effleuré en deux mots ; mais ces deux mots nous rappellent toute la série des idées qui constituent le fond de la prédication de Paul. Christ s'est donné *pour* nos péchés ; ce fait est rappelé aux lecteurs, moins pour lui-même et pour en établir la réalité dogmatique, que pour l'opposer dès l'abord à la conception qui l'amoindrit ou le méconnaît, savoir celle d'après laquelle les moyens légaux suffiraient ou concourraient à l'obtention du salut. Nous avons souligné la préposition pour y rattacher la remarque qu'il y a là une variante dans l'original, mais qui ne change rien au fond. Car quelle que soit la formule qu'on préfère, elle signifiera toujours : *en vue de, à cause de* nos péchés, c'est-à-dire pour les abolir. D'ailleurs, le but de cet acte de Christ est indiqué plus nettement dans la phrase suivante : afin de nous *retirer* (séparer, exempter) du siècle mauvais *qui va venir*, qui est imminent, qui commence ; en d'autres termes, pour nous préserver, non pas précisément du contact avec un monde corrompu (car cela n'est pas possible d'une manière absolue, 1 Cor. V, 10), mais de la participation à tous les égarements et à tous les malheurs de la période qui doit précéder la seconde venue de Christ et qui *va* amener sur l'humanité non convertie une série de maux et de châtiments dont les seuls enfants de Dieu seront exempts.

[6] Je m'étonne que vous passiez si vite de celui qui vous a appelés par la grâce de Christ, à un autre évangile. Mais il n'y en a point d'autre, si ce n'est qu'il y a des gens qui vous troublent et qui prétendent changer l'évangile de Christ. Mais lors même que je viendrais moi-même, ou qu'un ange du ciel vînt vous prêcher un évangile différent de celui que je vous ai prêché, qu'il soit maudit !

Comme je l'ai dit précédemment, je le dis maintenant encore une fois : Si quelqu'un vous prêche un évangile autre que celui que vous avez reçu, qu'il soit maudit ! — Maintenant, sont-ce les hommes que je veux gagner, ou bien est-ce Dieu ? ou sont-ce les hommes à qui je veux plaire ? Si j'en étais encore à plaire aux hommes, je ne serais pas serviteur de Christ.

I, 6-10. Ces quelques lignes peuvent être considérées comme une espèce d'exposition du sujet à traiter, ou du motif qui a provoqué la rédaction de l'épître. On voit tout de suite qu'il s'agira de deux systèmes d'enseignement opposés l'un à l'autre, de *deux évangiles*, ou plutôt d'une prédication soi-disant chrétienne qui prétend se mettre à la place du seul vrai évangile, enseigné autrefois en Galatie par l'apôtre même, mais risquant aujourd'hui d'être dénaturé par l'influence d'autres docteurs.

Ce fait capital, le seul même que l'auteur aura à discuter devant ses lecteurs, le préoccupe tellement, qu'il oublie de commencer son épître par quelques paroles bienveillantes, comme c'est son habitude partout ailleurs. Nous verrons plus loin qu'il sait retrouver le ton de l'affection paternelle, qu'il n'a pas perdu tout espoir et toute confiance au sujet de l'avenir de son troupeau égaré, qu'il est plutôt dans le cas de les arrêter sur une pente glissante que de déplorer une chute irréparable ; mais pour le moment la surprise, l'impatience, la difficulté de comprendre un changement qui l'attriste et qui l'effraie, tous ces sentiments joints à celui de la séparation personnelle qui menace d'affaiblir l'effet des paroles les plus éloquentes, impriment au style de l'écrivain une vivacité exceptionnelle et lui donnent quelquefois aussi une brièveté gênante.

Du reste ici, si l'on excepte la dernière ligne, tout est clair et simple. *Vous passez* (au présent) *si vite* d'une conviction à l'autre ! *Si vite !* Il y a quelques années à peine que vous connaissez Christ ; déjà vous avez pu constater les heureux changements opérés en vous par votre conversion (chap. III, 1 ss.), et voilà que vous abandonnez, sans motif, volontairement, une foi qui vous assurait le salut, pour un *autre* évangile ! Mais ce qu'on vous offre sous ce nom, ce n'est pas un autre *évangile*, par la raison que ce n'est pas un évangile du tout, ce n'est pas une bonne nouvelle, car la seule bonne nouvelle à donner à l'homme, c'est celle que ses péchés peuvent être abolis, tandis que ce qu'on

y substitue, la loi, ne fait que les rendre plus fréquents et leurs conséquences plus terribles. L'*Évangile,* le vrai évangile. n'est qu'un seul, c'est celui que je vous ai prêché, c'est celui qui vous parle de l'appel de Dieu, de la grâce de Christ (Rom. V, 15). Comment pouvez-vous vous laisser *troubler* dans la conviction qui vous tranquillisait naguère, comme si votre salut était compromis si vous n'y pourvoyiez pas au moyen de la circoncision? En prononçant l'anathème contre lui-même et contre un ange qui prêcherait un autre évangile, l'apôtre se sert exprès d'une formule hyperbolique : car les deux cas sont également impossibles. A plus forte raison, la malédiction frappera ceux dont les actes sont dans la sphère des choses possibles ou réelles. (Pour l'origine du mot *anathème,* voyez la note sur Act. XXIII, 14.) Ces avertissements énergiques, dit-il, je vous les ai donnés antérieurement, soit en vous prêchant l'Évangile pour la première fois, soit lors de mon dernier séjour quand je constatai vos tendances judaïques.

La dernière phrase s'expliquera le plus facilement par la supposition qu'on aurait reproché à Paul de dispenser les païens de l'observation de la loi par des motifs très-peu légitimes et même égoïstes. Ç'aurait été pour leur être agréable, pour les décharger de beaucoup de devoirs onéreux. Eh bien, dit-il, ce reproche me sera-t-il toujours encore adressé? Est-ce pour obtenir la faveur des hommes que je me prononce avec une telle énergie? Ces malédictions que je formule si solennellement, me concilieront-elles le bon vouloir de ceux qui m'ont repoussé jusqu'ici? Non, je n'ai en vue que la cause de Dieu, la vérité de l'Évangile, ma mission apostolique; peu m'importe, qu'en suivant la ligne de mon devoir, j'obtienne l'adhésion des hommes; je sais, au contraire, que le plus souvent il faut choisir entre leurs suffrages et celui de Christ, et à cet égard mon choix est fait. Autrefois, sans doute, je n'en étais pas là; il y avait un temps (v. 13) où j'ambitionnais les éloges publics, mais aujourd'hui je n'encours plus ce reproche.

Et c'est ce souvenir qui suggère maintenant à l'apôtre l'idée de rappeler en deux mots à ses lecteurs sa propre histoire, dans le double but de constater qu'il a reçu sa mission, et par conséquent aussi le fond de son évangile, par une communication directement émanée de Dieu, et de prouver par les faits, qu'il n'a dû ni voulu passer par l'école d'aucun homme, de manière

que son enseignement pourrait ou devrait être apprécié d'après sa conformité avec celui d'un prédécesseur.

[11] Car je vous déclare, mes frères, que l'évangile qui est prêché par moi, n'est point une affaire d'homme; je ne l'ai pas même reçu d'un homme, ni appris par enseignement, mais par une révélation de Jésus-Christ. Car vous avez entendu parler de ma vie d'autrefois, dans le judaïsme; comment je persécutais à outrance l'Église de Dieu, que je la ravageais et que je surpassais dans mon judaïsme beaucoup de ceux de mon âge parmi mon peuple, étant un champion fanatique des traditions de nos pères. [15] Mais lorsque celui qui m'avait choisi dès le sein de ma mère, et qui m'appela par sa grâce, daigna révéler en moi son fils, afin que je le prêchasse parmi les païens, aussitôt, sans m'adresser à ce qui est de chair et de sang, sans me rendre à Jérusalem auprès de ceux qui avaient été apôtres avant moi, je me retirai en Arabie, puis je m'en retournai à Damas; ensuite, après trois ans, j'allai à Jérusalem pour faire la connaissance de Céphas et je restai quinze jours auprès de lui; mais je ne vis aucun autre d'entre les apôtres, si ce n'est Jacques, le frère du Seigneur. [20] Ce que je vous écris là, je dis à la face de Dieu que ce n'est pas un mensonge! Ensuite je passai dans les provinces de la Syrie et de la Cilicie. Or, j'étais inconnu personnellement aux églises de Christ dans la Judée; on y apprenait seulement cette nouvelle: Celui qui autrefois nous persécutait, prêche maintenant la foi qu'il voulait détruire naguère! et on glorifiait Dieu à mon sujet.

I, 11-24. Tout ce que nous lisons ici a pour but prochain de revendiquer, pour l'évangile prêché par Paul, l'autorité d'un enseignement révélé, indépendant de ce qui est *chair et sang*, c'est-à-dire purement humain. Sans doute, Paul ne veut pas préjuger ici la valeur de l'enseignement de ses collègues; il ne fait point de comparaison; il parle pour lui seul. Plus tard seulement, au second chapitre, et sans y toucher davantage la question que nous venons de poser, il insiste sur ce que son enseignement à lui a été reconnu comme légitime par ceux-là même dont l'autorité était invoquée contre lui par ses adversaires; et déjà dans les dernières lignes du morceau présent, le fait que les églises de la Judée glorifiaient Dieu au sujet de ce qu'elles apprenaient sur le compte du converti de Damas, prouve qu'aucune réserve, aucun scrupule ne troublait la joie causée par cette nouvelle, dans la sphère même où l'on aurait pu d'abord en suspecter la valeur.

L'apprentissage *par enseignement* est opposé ici et ailleurs (1 Cor. XIV) à celui par *révélation*, surtout en tant qu'à ce dernier terme il se rattache l'idée de quelque chose de subit, et par cela même d'étranger au travail subjectif de l'homme, tandis que le premier rappelle de préférence quelque chose de continu, de méthodique, de laborieux. Dès ce premier mot, on voit où l'auteur en veut venir. Il s'agit de sa conversion soudaine sur le chemin de Damas, à laquelle il fait allusion ailleurs aussi (1 Cor. IX, 1), et qui, d'après ses souvenirs les plus positifs, a été un fait instantané qui lui révéla la vérité absolue, précisément de ce que, jusqu'à ce moment, il avait regardé comme une funeste et exécrable erreur. Du reste, les expressions du v. 15 (*choisir* et *appeler*) nous représentent un élément essentiel de la théologie paulinienne.

La comparaison avec le récit du neuvième chapitre des Actes nous fait remarquer quelques différences au sujet desquelles il est peut-être difficile de se décider d'une manière absolue pour l'une ou l'autre rédaction. Sans doute, en thèse générale, les affirmations de Paul doivent primer les dires d'un narrateur placé à distance et travaillant peut-être d'après la tradition ; mais comme après tout Paul n'a pas ici le but spécial de raconter tous les détails chronologiques de sa vie, il se pourrait bien que son récit aussi n'eût pas la prétention d'être rigoureusement exact dans les circonstances purement accessoires. Voici d'ailleurs les faits auxquels nous faisons allusion : D'après notre texte, Paul, après sa conversion, va en Arabie (pour se recueillir ou pour prêcher immédiatement ? question non résolue), puis il retourne à Damas, et seulement après trois ans (depuis sa conversion ? depuis son retour à Damas ?) il va à Jérusalem, pour quinze jours, y voit Pierre et Jacques, et paraît être resté hors de tout contact intime avec la masse des fidèles. D'après les Actes, il prêche à Damas, aussitôt après sa conversion et pendant assez longtemps, jusqu'à ce qu'il se trame contre lui une conspiration qui l'oblige à fuir. De là, il va à Jérusalem, où on ne lui fait aucun accueil, jusqu'à ce que Barnabas se charge de l'introduire auprès des apôtres ; à partir de là, il est en relation avec eux et avec l'Église et prêche même jusqu'à ce qu'il soit encore chassé par les mauvais desseins des Juifs. Ainsi, le séjour en Arabie est omis par Luc, ce qui est de peu d'importance ; la chronologie reste douteuse et incomplète ; enfin, ce qui est moins indifférent, le séjour de Jérusalem paraît

être autrement coloré par la relation essentiellement négative de Paul, que par celle de Luc, qui est étrangère aux préoccupations signalées dans l'épître.

Les accusations contre lesquelles Paul avait à se défendre, doivent avoir été bien violentes, puisqu'il se croit obligé d'introduire, sous la foi du serment, le simple récit des faits historiques. On l'avait donc représenté comme un menteur, comme un hypocrite !

[1] Ensuite, quatorze ans après, je me rendis de nouveau à Jérusalem avec Barnabas, en emmenant aussi Tite. Je m'y rendis d'après une révélation et je leur exposai l'évangile que je prêche parmi les païens (mais je le fis en particulier, à ceux qui étaient les plus considérés), pour qu'ils jugeassent si je travaille ou si j'avais travaillé en vain. Mais Tite même, qui m'accompagnait, et qui était Grec, ne fut pas forcé de se faire circoncire. [4] Cependant, à cause des faux frères intrus, qui s'y étaient glissés pour attenter insidieusement à la liberté que nous avons en Jésus-Christ, afin de nous asservir...... je ne leur cédai pas un seul instant de manière à me soumettre à leurs exigences, afin que la vérité de l'Évangile fût maintenue pour vous. Mais de la part de ceux qui étaient considérés comme une autorité (peu m'importe d'ailleurs qui ils étaient, car Dieu ne regarde pas aux personnes !).... ceux, dis-je, qui étaient les plus considérés, ne m'imposèrent rien de plus ; au contraire, voyant que l'évangélisation des non-circoncis m'était confiée à moi, comme celle des circoncis l'était à Pierre (car celui qui avait donné à Pierre les forces pour l'apostolat auprès des circoncis, me les avait données à moi aussi pour les païens), et reconnaissant la grâce qui m'avait été accordée, Jacques et Céphas et Jean, qui passaient pour être les colonnes de l'Église, me donnèrent la main, à moi et à Barnabas, en signe de communion, afin que nous allassions, nous, chez les païens, et eux, chez les circoncis ; à cette seule condition que nous songerions aux pauvres ; ce que je me suis aussi empressé de faire.

II, 1-10. Voici maintenant la seconde partie de l'argumentation apologétique, commencée au premier chapitre : les apôtres de Jérusalem eux-mêmes, eux qui sont considérés, par ceux qui me combattent aujourd'hui, comme les chefs, les autorités, les colonnes de l'Église, n'ont rien trouvé à redire à ma prédication, ne m'ont imposé aucune condition additionnelle à ce qui rentrait dans *mon* évangile ; ils m'ont donné la main comme à un ami et collègue. On a donc bien tort de les invoquer contre moi.

Les faits que Paul a ici en vue sont les mêmes que ceux qui sont racontés au quinzième chapitre des Actes et qu'on désigne vulgairement sous le nom des Conférences de Jérusalem. Il est impossible de méconnaître cette identité, mais il est impossible aussi de ne pas voir que les deux relations diffèrent à l'égard de certaines circonstances plus ou moins importantes. Les deux principales différences consistent : 1° en ce que le récit de Luc est de nature à nous représenter une assemblée solennelle de la communauté entière, ou du moins d'un grand nombre de personnes, délibérant, votant, décrétant et promulguant des résolutions à la façon des conciles postérieurs, tandis que Paul parle d'un entretien familier avec les principaux apôtres, entretien auquel se mêlèrent, sans y être appelées, d'autres personnes qui vinrent soulever un débat très-animé et contradictoire ; 2° en ce que Luc efface autant que possible toutes les traces d'une divergence dans les points de vue, tandis que Paul insiste, au contraire, sur la chaleur de la discussion, et fait voir que l'entente n'était pas universelle. Nous avons essayé ailleurs (*Revue de théol.*, déc. 1858; janv. 1859. *Hist. de la théol. apost.*, liv. III, chap. 4 et ss.) de réduire ces différences de manière à rapprocher les deux récits, si ce n'est à les faire coïncider de tous points. Nous nous bornerons ici à analyser celui de Paul.

La date chronologique placée en tête de ce morceau a beaucoup embarrassé les commentateurs. D'abord il s'agit de savoir à quelle époque antérieure elle se rapporte ? On a pensé à la conversion de l'apôtre ; il est cependant plus naturel de songer au premier voyage de Jérusalem. Puis, dans ces deux cas, il se trouve que Paul glisse sur un voyage intermédiaire qu'il avait fait à Jérusalem, d'après Actes XI, 30 ; XII, 25, et qui doit avoir eu lieu six ou huit ans avant celui dont il est parlé ici. Comment s'expliquer ce silence ? Paul devait-il négliger le fait dans une argumentation où il tenait à prouver que les apôtres n'ont pas été ses maîtres ? Pour écarter la difficulté, on a été jusqu'à changer le texte (*quatre* ans, au lieu de *quatorze*), jusqu'à dire que le voyage du onzième chapitre des Actes, entrepris par Paul et Barnabas, n'a été accompli que par ce dernier, le premier s'étant arrêté en route ; enfin, jusqu'à supposer que le récit des Actes pourrait bien être sujet à caution dans son entier. Nous pensons qu'on s'exagère ici la difficulté. Dès que Paul a prouvé qu'à son premier voyage de Jérusalem il n'a pas eu besoin de se faire instruire par

les apôtres, il est évident qu'une pareille instruction ne lui a pas été nécessaire plus tard, puisque son apostolat, ses prédications, à Antioche et ailleurs, étaient des faits universellement connus. Peu importait donc de récapituler tous ses voyages postérieurs. Il se hâte d'arriver à celui qui lui fournissait les arguments nécessaires pour établir le second fait essentiel, savoir l'accord, la communion qui existait entre lui et les apôtres, accord constaté à une époque comparativement récente, et subsistant actuellement encore. Le premier fait recevait son importance de ce qu'il appartenait au début de la carrière apostolique de Paul, le second, de ce qu'il avait de l'actualité. Voilà pourquoi les deux voyages en question (l'un appartenant à peu près à l'an 37, l'autre à l'an 51) sont mentionnés seuls.

Le résultat du voyage, à constater plus loin, est d'avance signalé comme un fait très-important, parce que le voyage lui-même a été entrepris non par un motif purement humain, mais à l'instigation même de l'esprit de Dieu. Ceci reconnu et établi, l'issue des conférences ne pouvait ne pas être conforme aux volontés du Seigneur. Le but du voyage était de *leur* exposer l'évangile prêché à Antioche, c'est-à-dire les principes qui guidaient les missionnaires de ces contrées dans l'admission des païens; car c'était là le seul et unique sujet de controverse. Paul a pu se servir de ce pronom indéterminé *leur*, parce qu'il résultait de tout l'ensemble de son récit, qu'il s'agissait uniquement des apôtres; ce sont eux qu'il avait en vue, si bien qu'il ne croit pas même nécessaire de les désigner plus spécialement; au contraire, il insiste sur ce que c'étaient eux *seuls* auxquels il voulait avoir affaire, parce que leur témoignage devait suffire pour diriger l'opinion. A Jérusalem même, ils étaient les plus considérés, donc les autres fidèles ne pouvaient pas raisonnablement faire prévaloir des opinions particulières contre leur déclaration. Tout de même l'apôtre insiste sur ce que sa démarche n'était pas faite avec l'arrière-pensée qu'il faudrait se soumettre à leur décision comme émanant d'une autorité supérieure, quelle qu'ait été leur manière de voir. Il déclare, au contraire, que ce n'était pas là une affaire de vote, de prépondérance personnelle, d'autorité hiérarchique (v. 6); il se pose comme l'égal des apôtres de Jérusalem (v. 7, 8). S'il est allé leur exposer son évangile, *pour qu'ils le jugeassent*, ce ne peut avoir été dans ce sens qu'il éprouvait le besoin de le faire approuver, ou qu'il aurait été dans le doute lui-même. La

phrase a son explication naturelle dans la situation même : à Antioche, on lui conteste la justesse de ses principes, on le gêne, on veut l'arrêter. Eh bien, il en appelle aux apôtres, que ses adversaires invoquent comme une autorité, et il va leur dire : jugez vous-mêmes ! mais il le dit dans l'entière conviction qu'ils ne sauraient lui donner tort, et en tout cas avec la ferme résolution de ne pas céder.

Cela résulte clairement de la suite du récit, qui est un peu embrouillé, parce que deux faits très-divers se pressent en même temps dans les souvenirs de l'auteur et qu'il lui arrive de vouloir en faire marcher de front l'exposé. Il y a en premier lieu le suffrage des chefs, des *colonnes*, de ces hommes si haut placés dans l'opinion et qu'on prétend invoquer contre lui. Eux.... mais ils étaient si loin de lui donner tort, qu'ils n'ont pas même songé à exiger la circoncision d'un Grec qu'il avait amené avec lui ; à plus forte raison n'auront-ils rien demandé de semblable à l'égard des autres restés à cent lieues de là ! Mais il y avait en second lieu l'opinion tout opposée de quelques individus qui *s'étaient introduits*, c'est-à-dire qu'on n'y avait pas appelés, auxquels on ne reconnaissait pas le droit de jeter leurs préjugés dans la balance. Ceux-là firent opposition ; ils demandaient tout juste ce que les apôtres ne demandaient pas. Paul les appelle des *faux frères ;* des hommes qui dénaturaient l'Évangile en voulant en retrancher la chose essentielle, la liberté relativement à la loi. Eh bien, oui, dit-il, j'ai dû combattre pour cette liberté, pour la revendiquer ; mais en fin de compte on m'a donné raison et ceux du moins dont les noms peuvent servir d'arguments à quelques-uns m'ont tendu la main de communion fraternelle. — Cette paraphrase rend la pensée du narrateur de la seule manière admissible, et la difficulté résultant de l'incohérence de la phraséologie, disparaît devant l'évidence des faits. Il est ridicule de faire dire à Paul qu'il a dû circoncire Tite, *à cause* des faux frères, par amour de la paix.

Au demeurant, Paul a donc prouvé par le fait que les apôtres de Jérusalem *ne lui imposèrent rien de plus*, c'est-à-dire qu'ils reconnurent que l'Évangile pouvait être prêché aux païens sans la condition de s'astreindre à la loi mosaïque, en d'autres termes, que cette dernière n'était pas obligatoire pour les païens et que Paul avait raison de chercher ailleurs que dans elle le pivot de l'Évangile. Tout de même le présent récit constate aussi, quoique

d'une manière moins directe que cela ne se fait chez Luc (Act. XV, 21), que les apôtres de Jérusalem n'entendaient pas dispenser les Juifs (ni eux-mêmes tout les premiers) des obligations légales. C'est dans ce sens qu'il faut s'expliquer cette division du travail apostolique, qui ne se fonde pas sur des nécessités locales ou géographiques, mais qui se règle sur la différence des sphères religieuses. Nous, disent-ils, nous reconnaissons la mission *spéciale* que tu as reçue à l'égard des incirconcis ; la nôtre est différente ! En quoi cette différence peut-elle avoir consisté, si ce n'est dans le fait que Pierre, Jacques et Jean ne se sentaient pas la vocation de proclamer cette liberté que Paul inscrivait sur son drapeau ?

La dernière phrase laisse très-bien percer cette différence. On allait donc, et de propos délibéré, travailler séparément. Ce n'était pas un schisme, sans doute, ce n'était surtout pas un éloignement personnel ; mais c'était un symptôme de divergence. Or, les apôtres de Jérusalem connaissaient trop bien les dispositions de leur entourage, pour ne pas prévoir que la distance pourrait aller en grandissant. En se séparant de Paul, ils lui recommandent donc de songer *seulement* à leurs pauvres. Qu'on remarque ce *seulement*. C'est bien peu ce qu'on demande là ; la charité ne devra pas souffrir de ce qui peut diviser les ouvriers. Peut-être sur un autre terrain sera-t-il plus difficile de marcher ensemble : que *du moins* ici la fraternité ne se refroidisse pas. Du reste, chacun suivra la route que l'Esprit lui trace.

Quant à la recommandation elle-même, nous rappelons que bien antérieurement déjà (Act. XI, 29), Paul portait à Jérusalem des secours recueillis en Syrie, et que bien postérieurement encore (1 Cor. XVI. 2 Cor. VIII-IX), il organisa une collecte en Asie et en Grèce pour la même communauté.

[11] Mais lorsque Céphas vint à Antioche, je lui résistai en face, parce qu'il avait évidemment tort. Car d'abord, avant que certains individus vinssent d'auprès de Jacques, il mangeait avec les païens ; mais après leur arrivée, il se retira et se sépara d'eux, parce qu'il avait peur de ceux de la circoncision ; et avec lui les autres Juifs firent aussi les hypocrites, de sorte que Barnabas même se laissa entraîner à s'associer à leur hypocrisie. Cependant, comme je voyais qu'ils ne marchaient pas dans la droite voie, selon la vérité de l'Évangile, je dis à Céphas en présence de tout le monde :

II, 11-14. Après avoir établi : 1° qu'il n'avait pas été le disci
des apôtres de Jérusalem, 2° qu'il était d'accord avec eux
l'Évangile à prêcher, Paul complète son apologie en constat
qu'il avait même été dans le cas de défendre les vrais princi
contre ce même Pierre, que ses adversaires prétendaient toujo
lui opposer comme le seul vrai représentant de Christ et de s
Évangile. Ce fait particulier ne nous est connu que par
quelques lignes qu'on vient de lire, mais celles-ci suffisent po
nous l'expliquer.

A une époque non déterminée dans notre texte, mais probab
ment postérieure à l'entrevue relatée plus haut, Pierre était ve
à son tour visiter l'église d'Antioche, alors la plus importante
dehors de la Palestine et composée en majorité de membres recru
parmi les païens. (Voir pour les détails, les chap. XI, XIII et X
des Actes.) On vivait là dans une grande harmonie, sans que
diversité d'origine des membres troublât la paix de la communau
Les agapes se célébraient en commun et personne ne songeait
maintenir cette ligne de démarcation qui ailleurs séparait
circoncis et ceux qui ne l'étaient pas. Pierre n'éprouvait auc
scrupule à faire comme tout le monde. Cependant il surv
d'autres judéo-chrétiens de Jérusalem qui ne pensaient p
de même, qui faisaient valoir les règles rigoureuses de la synagog
(Act. XI, 3), et qui déclaraient que ce commerce intime avec
païens était une véritable apostasie. Pierre se laissa intimid
il craignait les reproches de ses compatriotes, dont il connaiss
la rigidité, il se laissa aller à la fausse honte qui sacrifie
aisément la conviction aux convenances sociales. Il cessa
fréquenter les repas communs. Son exemple fut contagieux. L
après l'autre, les judéo-chrétiens firent comme lui, enfin Barnal
même, l'ami de Paul, ne résista plus à cet entraînement. To
ils agirent ainsi, non par conviction, mais par des motifs
circonstance, étrangers aux principes, peu avouables enfin. Pa
nomme cela de la feinte, de l'hypocrisie (d'après le sens étymo
gique on pourrait traduire : une comédie). Il dit que Pierre ét
(non pas *répréhensible*, comme on traduit vulgairement, ma
condamné, c'est-à-dire dans son tort, d'une manière éviden
criante, telle, enfin, qu'elle était jugée d'avance.

Les anciens ont été choqués de cette scène, et ont eu de
peine à admettre qu'un apôtre ait été dans le cas d'être rép
mandé par son collègue. Il y en a eu qui ont pensé que ce Céph

pourrait bien n'être pas l'apôtre ; d'autres ont imaginé que les deux apôtres ont pu jouer la comédie pour l'instruction des autres (le mot grec que nous avons dû traduire par : *face*, signifiant aussi un masque d'acteur !). Les modernes ont été au-delà du texte, dans le sens opposé, en accusant Jacques d'avoir causé ces troubles en envoyant à Antioche des Pharisiens enragés (comp. Act. XV, 1, 5). Il est vrai qu'en nommant Jacques à cette occasion, l'auteur laisse planer un certain soupçon sur cet apôtre. Cependant il faut reconnaître qu'il ne l'accuse pas directement ; il serait même assez étrange qu'il entendît le faire, et encore par une insinuation si détournée, au moment même où il venait de signaler son parfait accord avec lui. On pourrait encore combiner autrement les faits, pour expliquer l'intervention de Jacques, sans qu'il y eût contradiction avec ce qui est dit relativement à l'issue des conférences de Jérusalem. On admettrait que cet incident d'Antioche aurait eu lieu antérieurement (comp. Act. XII, 17). Les gens venus d'auprès de Jacques seraient alors ceux dont parle Luc, Act. XV, I, et ç'aurait été à la suite de cet incident que Paul serait allé à Jérusalem pour provoquer la conférence. Nous ne croyons pas devoir accepter cette combinaison. Il est vrai que rien ne nous oblige à croire que Paul ait suivi l'ordre chronologique dans son récit ; mais si les gens venus d'auprès de Jacques sont arrivés à Antioche lorsque Pierre s'y trouvait, il était parfaitement inutile que Paul allât à Jérusalem pour se concerter avec ce même Pierre. Toute difficulté disparaîtra, si nous nous souvenons qu'aux conférences on renonça à imposer la circoncision aux prosélytes du paganisme, mais qu'il restait toujours assez de gens (Jacques en tête, Act. XXI, 20) qui n'entendaient pas se dispenser eux-mêmes des obligations légales ou traditionnelles, et à cet égard les uns pouvaient être plus exigeants, plus sévères, que les autres.

Nous allons maintenant lire les paroles que Paul dit avoir adressées à Pierre dans cette occasion. Nous ferons remarquer d'avance que le récit qu'il en fait le conduit insensiblement à l'exposé tout théorique de la grande question concernant la valeur de la loi, si bien qu'il perd de vue son point de départ et que nous n'entrevoyons pas le point d'intersection entre l'objection occasionnelle faite à Pierre, et l'instruction directement adressée aux Galates et continuée dès lors jusqu'à la fin de l'épître. A la rigueur, on peut s'en tenir à la coupe usuelle des chapitres, mais

nous n'oserions affirmer que Paul, dans le morceau prochain, n'ait eu en vue que Pierre seul.

[14] Si toi, qui es Juif, tu vis à la manière des païens et non à la manière des Juifs, pourquoi veux-tu obliger les païens à faire comme les Juifs? Nous, nous sommes Juifs de naissance, et non des pécheurs d'entre les païens; cependant, parce que nous avons reconnu que l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la loi, mais qu'il l'est exclusivement par la foi en Jésus-Christ, nous aussi nous avons cru au Christ Jésus, afin d'être justifiés par la foi et non par les œuvres de la loi, puisque aucun mortel ne saurait être justifié par les œuvres de la loi. [17] Or, si tout en cherchant à être justifiés en Christ, il se trouve que nous aussi nous sommes pécheurs, Christ serait donc le ministre du péché? A Dieu ne plaise! Car si j'édifie de nouveau ce que j'ai d'abord abattu, je prouve par là que j'avais eu tort. Car c'est par la loi que je suis mort pour la loi, afin de vivre pour Dieu; j'ai été crucifié avec Christ; je ne vis plus moi-même, c'est Christ qui vit en moi. Quant à ma vie actuelle dans la chair, c'est une vie dans la foi au fils de Dieu qui m'a aimé et qui s'est livré pour moi. Je ne regrette pas la grâce de Dieu: car si la justice vient par la loi, la mort de Christ a été superflue.

II, 14-21. L'argumentation, dans ce premier morceau didactique, est extrêmement serrée, comme nous la trouverons encore plus loin. Les idées théologiques sont à peine indiquées et réclament une attention toute spéciale pour ne rien perdre de leur valeur.

Paul prend pour point de départ, comme de raison, le fait qu'il vient de raconter à ses lecteurs, mais en l'interprétant, il se sert d'expressions extrêmement fortes et en apparence injustes. C'est qu'il tient à faire ressortir le contraste entre les deux conceptions ou points de vue. Nous aurons à ramener les termes à leur juste valeur, sans effacer ce qui pour l'apôtre était la chose essentielle. Pierre, quoique Juif de naissance, avait d'abord vécu à Antioche *à la manière* des païens, non point sans doute dans le sens moral, mais dans le sens judaïque, c'est-à-dire qu'il n'avait pas fait de difficulté de s'asseoir à la table commune, de frayer avec les non-circoncis. Il avait agi comme si l'antipathie religieuse n'existait plus entre les deux éléments; il s'était, pour sa part du moins, affranchi de cette étroitesse d'esprit qui distinguait le parti pharisaïque dans l'Église. Tout à coup il revient sur ses pas; il se retire des repas communs; il affiche de nouveau cette

aversion pour les prosélytes du dehors qu'il avait heureusement vaincue ; et Paul était en droit de lui dire que, par l'exemple qu'il donnait, il faisait prévaloir comme règle pour tout le monde l'assujettissement aux habitudes, aux préjugés, aux lois du judaïsme. De fait, il *obligeait* ainsi les païens à devenir Juifs, même extérieurement. Sans doute, Pierre n'avait pas prêché dans ce sens, mais ses actes n'avaient leur raison d'être qu'autant qu'ils dérivaient d'une pareille théorie. Chez lui, c'était une simple inconséquence, mais Paul, esprit logique, habitué à rattacher les faits aux principes, déclare que, si cette inconséquence devenait la règle, l'Évangile lui-même se trouverait altéré.

Paul continue (v. 15, 16) : Si cette séparation avait sa raison d'être, même aujourd'hui, pour nous autres chrétiens, c'est qu'il y aurait donc une différence essentielle entre les Juifs et les païens, relativement à notre rapport respectif avec Dieu. L'opinion vulgaire parmi nous, qui revendique un privilége pour Israël, et qui repousse d'emblée le païen en l'appelant tout uniment un *pécheur* (terme très-fréquent dans les évangiles), cette opinion serait donc fondée, et nous aurions dû, dans ce cas, nous féliciter au sujet de notre nationalité ; nous n'aurions pas dû éprouver le besoin de chercher ailleurs ce que nous possédions par notre naissance, de demander à quelqu'un d'autre ce que notre loi nous assurait : la connaissance de la volonté de Dieu et son approbation (sa justification). Eh bien, dit Paul à son collègue, et en même temps à ses lecteurs : nous n'en avons pas agi ainsi ; nous n'avons pas cru que notre qualité de Juifs, que la possession de la loi, que la pratique de ses commandements, fussent suffisantes pour nous faire obtenir cette parfaite approbation de Dieu ; nous avons cru devoir rechercher cette dernière par une autre voie, c'est-à-dire par la foi en Jésus-Christ. Le fait que nous sommes devenus chrétiens (croyants) atteste de notre part, implicitement et explicitement, la conviction de l'insuffisance de la loi et des œuvres qui en découlent, et par conséquent aussi l'aveu qu'il est parfaitement superflu, et même contraire à la nature des choses, de vouloir imposer cette loi à d'autres, comme si elle pouvait avoir pour eux une valeur, une puissance, un effet qu'elle n'a pas eu pour nous. (Comp. Rom. III, 20.)

Mais ce n'est pas là la seule inconséquence dont nous nous rendrions coupables en attachant une pareille valeur à la loi. Il y en a une autre, plus grave encore (v. 17, 18). Nous avions quitté

le judaïsme pour passer à Christ — or, s'il se trouve en fin de compte que nous n'y avons rien gagné, qu'au contraire nous avons commis une faute énorme en désertant la loi, supposée être le gage de notre salut, il s'en suivra que Christ, que nous appelions notre Sauveur, et pour lequel nous avons renoncé au bénéfice illusoire de la loi, a été pour nous, non un ministre du salut, mais un *ministre du péché*, ce qui serait une absurdité patente. Certes, Pierre n'a pas voulu établir une théorie pareille : voilà pourtant à quoi sa pratique aboutirait ! car si, après avoir *abattu* un édifice, on le relève de nouveau, on prouve qu'on a eu tort de l'abattre. Nous aurions donc eu tort aussi de passer de la loi à Christ, si plus tard nous devions être dans le cas d'avouer que Christ ne suffit pas et qu'il faut revenir à la loi. La mort de Christ aurait été chose *superflue*, si ce que nous espérons obtenir par elle pouvait déjà être obtenu par la loi ; et celui qui s'en tient à cette dernière, déclare par cela même qu'il n'a pas besoin de la *grâce* de Dieu offerte en Christ ; il la rejette.

Mais il n'en est pas ainsi. Il ne peut pas être question de revenir à la loi ; c'est là un point de vue dépassé, c'est une vie qui a cessé, qui a été remplacée par une nouvelle vie ; il est tout aussi impossible pour nous de retourner à l'ancien ordre de choses, que de le confondre avec le nouveau (v. 19, 20). Cette dernière partie de l'argumentation repose sur une idée qui se trouve à la base même de la théologie paulinienne, celle de la nouvelle naissance (régénération) ; c'est-à-dire de la mort du vieil homme et de la résurrection du nouvel homme, en tant que ces deux faits sont considérés comme se trouvant dans le rapport mystique le plus intime avec la mort et la résurrection de Christ. De même que la mort physique, qui termine notre carrière terrestre, sépare d'une manière absolue notre existence future de la vie présente, de même la nouvelle existence du chrétien n'a rien de commun avec la vie antérieure de l'homme non converti. Son principe même est tout nouveau ; elle est animée, nourrie, dirigée par la *foi* en Christ, comme l'ancienne l'était par des forces et des instincts qui tenaient à cette terre. Toute cette théorie de la régénération, qui n'est qu'effleurée ici, sera développée dans l'épître aux Romains (chap. VI et VIII. Voyez aussi l'*Histoire de la théologie apostol.*, l. V, chap. XIV). Nous ne nous arrêterons ici qu'à quelques obscurités particulières. La phrase : *c'est par la loi que je suis mort pour la loi*, a été très-diversement expliquée, et d'après

l'ensemble de l'enseignement de notre apôtre, plusieurs interprétations peuvent être justifiées. Paul peut avoir voulu dire : la nouvelle loi (le nouvel ordre de choses) a remplacé l'ancienne, il n'y a pas lieu de les confondre. Par le fait même que je suis entré en rapport avec la *loi* de Christ (improprement ainsi nommée pour les convenances du parallélisme), je n'ai plus rien de commun avec la loi de Moïse. C'est l'interprétation des Pères latins et de Luther. Un grand nombre de modernes aiment mieux admettre que Paul a voulu dire : la loi mosaïque elle-même a rompu le lien qui m'unissait à elle, en prononçant la peine de mort contre le transgresseur (chap. III, 13); moi, pécheur sous la loi, je suis donc sous le coup de cette malédiction ; la mort était mon partage; seulement au lieu de la subir dans l'éternité, je me suis uni à Christ mourant sur la croix, et de cette manière j'ai satisfait à la loi, tout en n'ayant plus de rapport avec elle (Rom. VI, 7).

[1] O Galates mal avisés ! qui vous a fascinés, vous, devant les yeux desquels Jésus-Christ a été décrit d'avance comme crucifié au milieu de vous? Je ne veux savoir de vous qu'une seule chose : est-ce par les œuvres de la loi que vous avez reçu l'esprit, ou par l'enseignement de la foi? Seriez-vous à ce point mal avisés? Après avoir commencé par l'esprit, vous voulez finir par la chair? Toutes ces expériences vous les auriez faites en vain? Puisque vous les avez faites, fût-ce même en vain! Celui qui vous accorde l'esprit et qui opère des miracles parmi vous, est-ce par les œuvres de la loi qu'il le fait, ou par l'enseignement de la foi?

III, 1-5. Paul vient de déclarer que le salut n'est point dans la loi, mais dans la foi en Christ. Or, comme cette thèse se présente à son esprit non comme un sujet d'enseignement, mais comme une question de controverse, comme une vérité à défendre contre ceux qui ne l'acceptent pas, ou qui du moins paraissent l'avoir perdue de vue, c'est sous la forme de la polémique qu'elle va être développée. Et cette polémique ne procède pas d'après une méthode logique et raisonnée, mais l'apôtre, préoccupé d'un fait qu'il a de la peine à concevoir, savoir que les Galates aient pu oublier à ce point l'instruction qu'ils avaient reçue de lui, commence par leur adresser une série de questions exprimant son étonnement, et arrive plus loin à faire valoir, sans trop d'ordre, les principales considérations positives en faveur de sa théorie.

Les premiers mots peignent à merveille la difficulté que Paul éprouve à se rendre compte de ce qu'il a constaté en Galatie. Vraiment, il faut avoir perdu le sens commun, il faut être *fasciné*, ensorcelé, pour se laisser aller à un pareil égarement! (Le texte vulgaire ajoute ici quelques mots parfaitement superflus, que les copistes ont pris dans chap. V, 7). Comment, dit-il, pouviez-vous ainsi vous fourvoyer? Vous aviez, pour vous guider, deux motifs puissants et décisifs, qui auraient dû également vous préserver de cette erreur: 1° L'*Écriture*, qui vous parlait d'*avance* (comp. Rom. XV, 4) de la mort de Christ, et cela d'une manière évidente et irréfragable, et qui s'est trouvée accomplie par le crucifiement de Jésus arrivé de nos jours. Or, si le Christ promis devait mourir, il s'ensuit que cette mort devait avoir une signification (chap. II, 16 ss.), autrement elle n'aurait pas eu lieu et la loi aurait suffi. (Comme la suite du texte amène les passages mêmes de l'Ancien Testament, sur lesquels Paul fonde son argumentation, nous sommes parfaitement rassuré sur la justesse de cette explication, et nous repoussons celle d'après laquelle l'apôtre aurait parlé ici de son propre enseignement antérieur.) 2° L'*expérience intérieure* (et non les souffrances, comme le veulent les traductions vulgaires), par laquelle vous avez pu constater un changement très-remarquable en vous-mêmes, à partir du moment où, après avoir *entendu* la prédication de *la foi*, vous vous êtes sentis transformés et comme devenus de nouveaux hommes, animés, fortifiés, consolés, exaltés par l'esprit de Dieu, par cette puissance de vie et d'enthousiasme qui vous était absolument inconnue, tant que, sous le régime de la loi, vous vous efforciez péniblement de satisfaire aux devoirs prescrits. Recueillez vos souvenirs, et dites à qui vous devez cela? cette ardeur pour le bien, cet amour de Dieu, ce dévouement qui fait des miracles? Les faits sont là; vous ne direz pas que vous n'en avez rien éprouvé; eh bien, voulez-vous que cette expérience ait été faite en vain? (C'est la seule interprétation admissible du v. 4; il serait absolument faux de traduire: *si toutefois c'est en vain.*) Après avoir joui de ces avantages que donne l'esprit, voulez-vous retomber dans l'état d'apathie, de froideur, de crainte, d'angoisse, qui est inséparable de la condition purement légale, où l'on attend le salut des œuvres, et comme qui dirait de la *chair*, de la circoncision, des choses matérielles enfin!

Après ces questions, Paul s'engage dans une discussion exégé-

tique destinée à prouver que l'Ancien Testament lui-même attache le salut à la foi et non aux œuvres. Comparez pour le fond Rom. IV.

[6] C'est ainsi qu'Abraham crut Dieu *et cela lui fut imputé à justice.* Vous reconnaîtrez donc que ceux-là sont les enfants d'Abraham qui le sont par la foi. Et l'Écriture, prévoyant que c'est par la foi que Dieu veut justifier les païens, a d'avance annoncé à Abraham : *Toutes les nations seront bénies en toi;* de sorte que ceux qui ont la foi sont bénis avec Abraham le croyant. Car tous ceux qui s'en tiennent aux œuvres de la loi sont sous la malédiction; car il est écrit: *Maudit est quiconque ne reste pas fidèle à tout ce qui est écrit dans la loi, de manière à le pratiquer!* [11] Et quant à ce que nul n'est justifié auprès de Dieu au moyen de la loi, cela est évident, puisque *c'est celui qui est juste par la foi qui vivra.* Or, la loi ne se base pas sur la foi, mais: *Celui qui pratique ces choses aura la vie par elles.* C'est Christ qui nous a rachetés de la malédiction de la loi en devenant malédiction pour nous (car il est écrit: *Maudit est quiconque est pendu au gibet!*), afin que la bénédiction d'Abraham passât aux païens, en Jésus-Christ, pour que nous reçussions par la foi l'esprit qui nous était promis.

III, 6-14. L'argumentation, très-peu transparente ici, se fonde sur une série de passages de l'Ancien Testament (Genèse XV, 6 ; XII, 3. Deut. XXVII, 26, XXI, 23. Lév. XVIII, 5. Hab. II, 4), que l'apôtre combine les uns avec les autres, pour en tirer le raisonnement suivant:

L'Écriture déclare qu'Abraham était juste, ou du moins que Dieu voulut bien le regarder comme tel, *parce que* il avait cru. Ce n'est donc pas en vue de quelque acte matériel, de quelque vertu, de quelque *œuvre,* que Dieu fit cette déclaration, mais en vue de sa disposition intérieure. Ailleurs, l'Écriture *promet* au patriarche que *toutes les nations* (donc aussi les païens) seraient bénies en lui. Qu'est-ce que ces nations peuvent avoir de commun avec Abraham? Ce n'est pas la loi, ou la circoncision, ou la filiation naturelle, qui les rattache à lui: elles lui sont étrangères à tous ces égards. Elles ne peuvent avoir de commun avec lui qu'une chose, c'est *la foi.* C'est donc par la foi que l'on devient enfant d'Abraham, qu'on participe aux promesses et bénédictions qui lui ont été données. Tout ce qui est dit ici à Abraham, est donc à vrai dire

une révélation prophétique et évangélique, et quoique le texte, pour la forme, s'adresse aux patriarche, en vérité il s'adresse à la postérité, il contient un évangile. L'Écriture est en même temps personnifiée en quelque sorte (elle *prévoit*), et Paul fait abstraction de ce que c'est proprement Dieu et non le rédacteur de la Genèse qui a dû parler à Abraham.

D'un autre côté, s'il est vrai qu'on n'est reconnu juste par Dieu qu'en vertu de la foi, il est vrai aussi qu'on n'y parvient pas par les œuvres, ou plutôt que les œuvres, c'est-à-dire le désir de fonder le salut sur elles, conduisent à la mort, à la damnation; parce que la loi est édifiée sur ce principe souverain, qu'il faut faire *tout* ce qui est commandé, à moins d'être maudit: or, personne ne parvient à tout faire, à ne jamais transgresser un commandement. La loi ne se fonde pas sur la foi; elle ne s'enquiert pas de votre disposition intérieure, de votre bon vouloir; elle vous demande des actes, elle constate ce que vous faites, et c'est d'après cela qu'elle vous juge. D'un côté, au point de vue légal, l'Écriture dit négativement: Maudit celui qui ne fait pas! de l'autre côté, au point de vue évangélique, le prophète dit positivement: Celui-là seul aura la vie, qui sera juste par la foi. L'Écriture ne se contredit donc pas, mais elle présente la même vérité sous deux aspects différents.

Enfin, pour ce qui est de la transition de l'état légal à l'état évangélique, nous le devons à Christ. Sans lui, le premier état serait encore le seul légitime. Nous serions, comme transgresseurs de la loi, sous le coup de la malédiction que la loi prononce. Mais nous en sommes délivrés, parce que Jésus s'en est chargé en subissant la mort sur la croix, à laquelle la loi attache une malédiction. Il s'est ainsi substitué à nous pour porter cette malédiction.........

Il manque ici toute la série des idées intermédiaires qui expliquent cette notion de substitution (voyez Gal. II, 16 ss. 2 Cor. V, 15 ss. Rom. VI, 3 ss.). Il faut compléter le raisonnement par ces passages parallèles et se rappeler ce qui est dit ailleurs de l'abrogation de la loi par Christ, à quoi se rattachera alors facilement la conclusion : 1° que c'est par la foi que nous (*tous*) devions et pouvions recevoir l'esprit promis, de manière que 2° la bénédiction d'Abraham passât *aussi* aux païens, la condition qui y était mise leur étant désormais tout aussi accessible qu'à nous.

[15] Mes frères, je vais parler d'après ce qui se fait parmi les hommes : quand quelqu'un a fait une disposition en due forme, il est certain que personne ne peut l'annuler, ni la changer par addition. Or, les promesses ont été faites à Abraham et à sa postérité. Il n'y a pas : *à ses postérités*, comme s'il s'agissait de plusieurs, mais comme pour parler d'un seul: *et à ta postérité*, c'est-à-dire à Christ. Voici ce que je veux dire : une disposition faite en due forme par Dieu antérieurement, la loi, survenue quatre cent trente ans après, ne peut l'abolir, de manière à anéantir la promesse. Car, si l'héritage doit venir par la loi, c'est qu'il ne vient plus par la promesse ; or, c'est par la promesse que Dieu en a gratifié Abraham.

III, 15-18. Si déjà dans les usages légaux de la société humaine la volonté d'un testateur, dûment exprimée, est respectée par les survivants, à plus forte raison cela doit être le cas pour Dieu, bien qu'à vrai dire de pareils rapprochements soient peu convenables (Rom. III, 5; VI, 19), parce que Dieu ne meurt pas, et n'est pas exposé à voir sa volonté méconnue par quelqu'un contre lequel il ne pourrait pas la faire prévaloir. Paul aurait pu asseoir plus simplement son argumentation sur l'immutabilité de Dieu.

Voici d'ailleurs le sens de son raisonnement: Dieu a fait à Abraham des promesses parfaitement indépendantes d'une loi qui n'existait pas, il lui a annoncé des bénédictions qui devaient se réaliser, en vue de ce que le patriarche avait déjà accompli (en vue de sa foi) et non d'une condition légale ultérieure dont il n'est pas même fait mention à cette occasion. Or, comment croire que 430 ans plus tard, du temps de Moïse, Dieu ait tout à coup renversé ses conditions, aboli ses promesses, remplacé l'ancienne disposition par une nouvelle? Comment admettre qu'après avoir promis de bénir et de justifier en vue de la foi, il ait plus tard pu déclarer qu'il ne le ferait plus qu'en vue des œuvres? *Donc*, la loi ne peut pas avoir été instituée pour annuler les promesses.

Incidemment Paul s'arrête un instant à la formule même de la promesse en question; il prend dans le texte de la Genèse (chap. XXII, 18) un mot qu'il avait négligé au v. 8: toutes les nations seront bénies *dans ta semence* (postérité), et il insiste sur ce que ce mot est mis au singulier, comme se rapportant à un seul individu, c'est-à-dire à Christ. La promesse faite à Abraham n'est donc pas seulement une promesse générale, elle est déterminée, elle est spécifiquement évangélique ; en d'autres termes:

l'Évangile avec son centre et foyer, la personne de Christ, fils d'Abraham, était donc déjà dans la pensée, volonté et déclaration de Dieu, longtemps avant la promulgation de la loi; donc cette dernière ne peut pas prévaloir contre lui.

L'apôtre parle ici certainement avec une entière conviction et non par une espèce d'accommodation aux méthodes de l'école, que ses adversaires auraient pu vouloir respecter de préférence à une argumentation purement évangélique. Tout de même il est positif qu'il se trompe sur la portée de son texte. Le mot de *semence, postérité,* ne se met jamais au pluriel; c'est un collectif cent fois employé pour désigner toute une race, un peuple entier. Lui-même, partout ailleurs, l'emploie ainsi: voyez v. 29 et surtout Rom. IV, 13, 18. — L'héritage dont il est question, est naturellement le salut.

[19] Qu'est-ce donc que la loi? Elle a été ajoutée à cause des transgressions, jusqu'à ce que *la postérité*, en vue de laquelle la promesse avait été faite, fût venue; elle fut promulguée par des anges, par le ministère d'un médiateur. Or, le médiateur n'est pas l'agent d'un seul parti, tandis que Dieu est un seul.

III, 19, 20. La question posée ici était naturellement amenée par ce qui précédait. Les Juifs (les chrétiens judaïsants) ne pouvaient manquer de la faire. Si la loi (comme nous le croyons), n'est pas faite, pour régler la destinée future des hommes, quel est donc son but? pourquoi, enfin, Dieu l'a-t-il donnée?

La réponse est à la fois négative (v. 21) et affirmative (v. 19), et revient à ceci: La loi n'est pas *contre* les promesses antérieures; elle n'est qu'un *incident*, quelque chose d'intermédiaire, par conséquent de transitoire, entre la promesse et son accomplissement. Son but prochain, positif, est indiqué par cette phrase: Elle a été donnée *à cause des transgressions*. Ces mots ont été diversement expliqués. Les uns y ont vu cette idée que les péchés devaient être provoqués et multipliés par la loi, pour que la grâce de Dieu se manifestât plus glorieusement (Rom. V, 20. 1 Cor. XV, 56); les autres ont rappelé que c'est par la loi que l'homme apprend à connaître son état de pécheur; ce serait donc pour l'éclairer sur sa misère et ses besoins que la loi lui aurait été donnée (Rom. III, 20; VII, 7); d'autres enfin ont de préférence assigné à la loi le but de contenir la faiblesse et la passion humaine, laquelle aurait débordé trop pernicieusement sans ce

frein; on s'est surtout prévalu à cet effet du terme de *servitude*, usité chez Paul, pour peindre la nature du rapport entre l'homme et la loi (comp. Matth. XIX, 8). Il faut convenir que toutes ces idées rentrent dans la théologie paulinienne, au point qu'on serait tenté de croire que l'auteur les a eues toutes en vue, en donnant à sa phrase une forme si peu précise. Cependant, si nous consultons le contexte, surtout v. 23 et suiv., nous voyons que la loi lui apparaît en ce moment comme une autorité roide et impérieuse, sous la pression de laquelle l'homme soupire après la délivrance. Ce sera donc entre la première et la troisième explication qu'il faudra choisir, si l'on n'aime mieux les combiner toutes les deux. Pour notre part, nous inclinons pour la dernière seule.

D'après la théologie judaïque, la loi du Sinaï fut transmise à Moïse par les anges (Deut. XXXIII, 2, texte grec. Hébr. II, 2. Act. VII, 53), la science religieuse n'admettant plus qu'il y ait eu des apparitions personnelles de Dieu. Ces anges étaient donc les organes de la révélation, et Moïse le médiateur entre eux et le peuple d'Israël. Or, qui dit *médiateur*, dit deux parties contractantes, par conséquent deux volontés, qui, tout en s'unissant momentanément, peuvent d'autres fois se contredire. Une loi promulguée par médiation est donc toujours quelque chose de chanceux, d'imparfait; tandis que la promesse, émanée de Dieu *seul*, ayant sa volonté à lui pour source unique et pour garantie, est incomparablement plus sûre et partant plus élevée. La loi ne saurait donc en aucun cas primer les promesses. Son but doit être un but secondaire.

Cette explication d'une phrase qui passe pour être la plus difficile du Nouveau Testament, parce qu'il a plu aux commentateurs d'y rattacher trois cents interprétations diverses, est claire, suffisante, et surtout parfaitement conforme à l'ensemble du raisonnement. Inutile de réfuter les autres. La diversité parvient de ce que: 1° on a eu l'idée de mettre le v. 20 dans la bouche d'un adversaire que Paul aurait eu à combattre; 2° on ne savait pas si le médiateur au v. 20 doit être Jésus ou Moïse, tandis que ce n'est ni l'un ni l'autre; 3° on a ajouté toutes sortes de substantifs au génitif *d'un seul*; 4° on n'a pas compris pourquoi l'apôtre parle de l'unité de Dieu; 5° on a diversement rétabli la liaison avec ce qui précède et ce qui suit; 6° on a donné au mot *seul* des significations différentes dans les deux membres de la phrase, etc. etc.

[21] La loi est-elle donc contre les promesses de Dieu? Pas le moins du monde! Oui, s'il avait été donné une loi qui pût conduire à la vie, alors sans doute la justice viendrait par la loi. Mais l'Écriture elle-même a tout enfermé sous le péché, afin que la promesse fût réalisée pour les croyants par la foi en Jésus-Christ. Mais avant que la foi vint, nous étions enfermés sous la garde de la loi, en attendant la foi qui devait être révélée; de sorte que la loi est devenue pour nous un pédagogue, jusqu'au temps de Christ, afin que nous fussions justifiés par la foi. Or, la foi étant venue, nous ne sommes plus sous le pédagogue.

III. 21-25. La loi, n'étant qu'un incident, ne peut donc pas être contre la promesse, c'est-à-dire qu'elle ne saurait baser le salut sur une autre condition que cette dernière. Ah! si vous pouviez prouver que la loi vous rend justes, en d'autres termes, que vous parvenez par elle seule à satisfaire pleinement à la volonté de Dieu, alors sans doute la loi serait contre la promesse, et celle-ci ne devrait pas être invoquée comme la dépassant. Mais c'est là précisément ce qui n'est pas le cas. L'Écriture, cette suprême autorité, déclare que tous sont pécheurs (Rom. III, 10 ss., etc.), elle les *enferme*, pour ainsi dire, tous sous le péché, les représente comme enchaînés par cette puissance, afin de faire voir d'autant plus clairement que le salut promis ne peut pas être obtenu par cette voie-là, mais uniquement par celle de la foi dont parlait la promesse antérieure.

Dans tout ce qui suit, Paul raisonne en vue des deux périodes, dans lesquelles les rapports de Dieu avec l'humanité se sont formés sur deux bases diverses. Dans la période légale, *avant que vint la foi*, c'est à dire avant l'époque où la foi trouva enfin son objet (Christ) et put ainsi produire son effet salutaire, nous étions tous comme enfermés, enchaînés, emprisonnés sous la loi; c'était un état de servitude, où la loi nous commandait, nous menaçait, nous effrayait, sans pouvoir nous rendre bons et justes. Il résulte clairement de ceci, que Paul ne parle pas d'une éducation progressive *vers* Christ qu'il attribuerait à la loi, et que le *pédagogue* n'est pas un guide, un conducteur. C'est un personnage sévère (1 Cor. IV, 15), morigénant son pupille avec dureté, le tenant dans la dépendance et dans une obéissance forcée, et par cela même toujours incomplète, *jusqu'à* Christ, jusqu'à l'époque où Christ (et avec lui la foi) vint enfin établir le nouvel ordre de justification. Cette image d'un pédagogue (tuteur) va revenir plus

loin; elle serait absolument mal comprise, si l'on y voyait l'idée d'une marche progressive, d'après laquelle, par exemple, la plus récente génération des Juifs aurait été plus près du but que telle autre plus ancienne. L'enfant mineur est dans le même rapport avec son tuteur la veille de son émancipation et à n'importe quelle époque antérieure. Le changement est brusque, instantané; il dépend, non d'une transformation intérieure, morale ou psychologique, mais de l'inauguration d'un nouvel ordre de choses voulu par Dieu (ou, dans l'allégorie, par le Code civil).

[26] Car vous êtes tous enfants de Dieu, par la foi, en Jésus-Christ. Car vous tous, qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus là ni Juif, ni Grec; il n'y a plus là ni esclave, ni homme libre; il n'y a plus là ni homme, ni femme: car tous vous êtes un en Jésus-Christ. Mais si vous êtes à Christ, c'est que vous êtes donc la postérité d'Abraham, héritiers selon la promesse.

III, 26-29. C'est par antithèse à la notion de pédagogue que l'apôtre arrive à celle d'enfant (chap. IV, 1 ss.). Il dit donc aux Galates: Vous êtes maintenant émancipés, élevés au rang d'enfants libres, majeurs, mis en possession du bien paternel. On voit encore une fois que la notion de pédagogue représente, non l'idée d'une éducation, mais celle d'une contrainte.

Il faut ensuite remarquer que l'apôtre passe ici à la seconde personne. Jusqu'ici il avait parlé à la première, parce qu'il avait eu en vue son propre peuple, le peuple de la loi, auquel s'appliquait de préférence ce qu'il avait eu à dire de la valeur de cette dernière. Maintenant il s'adresse à tous, mais surtout aux païens, c'est à dire aux croyants venus du dehors, pour leur dire qu'ils sont devenus en Christ les égaux des Juifs. Par le fait que les Juifs ont changé de condition, ce qui avait séparé les deux portions de l'humanité n'exerce plus sa puissance, et par deux routes différentes elles sont arrivées à un point où elles se confondent. Et ce ne sont pas seulement les différences de nationalité qui disparaissent, mais encore celles de la condition sociale et du sexe même; l'unité devient telle, que les individus de toute origine forment un seul grand corps dont Christ est l'âme.

Cette dernière idée est encore exprimée par une figure très-hardie et pour l'explication de laquelle il faut remonter à la rhétorique de l'Ancien Testament. En hébreu, on aime à comparer les

qualités morales aux vêtements; on dit : se revêtir de courage, d'humilité, etc. *Revêtir Christ*, serait donc proprement devenir semblable à Christ au point de vue moral (Rom. XIII, 14). Ici Paul veut dire plus et, pour bien saisir sa pensée, il faut oublier que le vêtement est toujours distinct du corps qu'il couvre; car c'est précisément l'union intime que l'auteur veut faire ressortir. Le baptême symbolise une véritable communion personnelle du Sauveur et des croyants, lesquels se *dépouillent* de ce qui leur était propre, pour vivre désormais d'une vie dont le principe leur est venu d'ailleurs.

Ici, la *postérité* d'Abraham (toujours le mot grec [hébreu] au singulier) est un collectif, et l'auteur ne paraît pas se rappeler que plus haut (v. 16) il a insisté sur ce même singulier, pour écarter la notion collective.

[1] Je dis donc que l'héritier, aussi longtemps qu'il est mineur, ne diffère pas de l'esclave, bien qu'il soit le maître de tout; mais il est placé sous des tuteurs et des administrateurs jusqu'à l'époque prédéterminée par le père. De même nous, tant que nous étions mineurs, nous étions asservis sous ce que le monde avait d'élémentaire; mais lorsque les temps furent accomplis, Dieu envoya son fils, né d'une femme, né sous la loi, afin qu'il rachetât ceux qui étaient sous la loi, pour que nous reçussions la qualité de fils. [6] Et ce qui prouve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans vos cœurs l'esprit de son fils, lequel crie : Abba, Père ! Ainsi donc, tu n'es plus esclave, mais fils, et si tu es fils, tu es aussi héritier, grâce à Dieu.

IV, 1-7. Ce morceau n'est que le développement de la pensée ébauchée dans les dernières lignes du chapitre précédent, et dépend surtout de l'idée de la loi considérée comme pédagogue, c'est-à-dire comme une personne exerçant une autorité de contrainte sur quelqu'un qui ne doit *pas encore* jouir de sa pleine liberté, laquelle lui est réservée pour une époque ultérieure. A cet égard, l'enfant *mineur*, placé sous tutelle, est sur la même ligne, provisoirement, que l'esclave, mais avec cette grande différence, qu'à une époque déterminée, celle de la majorité, il est émancipé et entre dans la jouissance de son patrimoine. Dans cette comparaison il faut faire abstraction de ce que le père est censé mort, tandis que cela ne saurait se dire de Dieu; en outre, l'héritier, dans le sens civil, a des droits; l'héritier dans le sens évangélique n'a

que des promesses émanées de la grâce libre; enfin, dans le droit civil, c'est une loi uniforme qui détermine l'époque de la majorité; tandis qu'ici c'est le libre arbitre du Père céleste qui a prédéterminé le moment de la venue du Christ libérateur. Tout le parallélisme porte donc sur l'analogie déjà signalée précédemment, et se fonde sur le caractère transitoire de la loi; les autres détails sont accessoires. Voici maintenant l'interprétation de l'allégorie, telle que Paul la donne lui-même.

Nous aussi, dit-il, soit les hommes en général, soit plus particulièrement les Juifs régis par leur loi, nous étions dans une pareille condition. Nous avions un patrimoine en perspective, mais nous n'en jouissions pas encore; nous étions sous la tutelle de la loi jusqu'à l'époque de l'émancipation opérée par le fils de Dieu. Par cette émancipation, nous sommes devenus de droit ce que nous étions de fait, des *enfants*, c'est-à-dire des héritiers entrant en possession. Car, d'après l'allégorie même, nous sommes nés enfants, nous sommes des créatures de Dieu, dans le sens naturel, mais nous ne jouissions pas des droits des enfants; nous étions assimilés à des esclaves, lesquels n'ont point de droit d'hérédité.

A cette pensée principale se rattachent ici plusieurs idées ou formules qui demandent une explication particulière.

D'abord la condition antérieure à l'émancipation opérée par Christ est appelée un asservissement sous les *éléments du monde*. Cette expression a été très-diversement expliquée, bien que le contexte suffise pour l'intelligence de la pensée de l'auteur. Mais c'est précisément cette pensée qui a paru inadmissible et qu'on a voulu écarter par une interprétation plus ou moins recherchée. Les passages parallèles (ci-dessous v. 9 et Col. II, 8, 20) font voir clairement que Paul veut appliquer le terme en question à toutes les conceptions et formes religieuses antérieures à l'Évangile (judaïsme et paganisme), pour les caractériser toutes comme quelque chose d'imparfait, de préalable, de rudimentaire; quelque chose qui n'était calculé que pour ce monde-ci et ses besoins provisoires et passagers; quelque chose de sensuel, dont on doit se défaire, qu'il faut dépasser. Les *éléments*, en grec, comme partout, c'est l'ABC, ce par quoi l'on commence une étude, mais à quoi l'on ne saurait s'arrêter. On a été choqué de voir ainsi la loi juive abaissée au niveau du paganisme. Mais Paul n'a pas eu autant en vue de l'abaisser ainsi, ou d'élever le paganisme jusqu'à elle, que d'établir que l'Évangile est bien au-dessus de tous les deux.

Ensuite il rappelle en passant que l'émancipation a été opérée par le Fils de Dieu, *né de la femme*, *né sous la loi*, afin de racheter (délivrer) ceux qui étaient sous la loi. La théologie a trouvé à ce propos bien des questions à poser, auxquelles le texte ne répond pas. On peut cependant constater que l'apôtre veut insister sur l'égalité de Christ avec les autres hommes, égalité résultant : 1° de sa naissance, à l'égard de laquelle la formule employée ne dit pas un mot de plus que Job. XIV, 1 et Matth. XI, 11 ; 2° de sa condition native de sujet de la loi. De plus, nous n'avons pas à craindre de nous tromper sur le but de cette assertion de l'égalité, en disant que le Fils de Dieu, notre égal, en brisant le joug de la loi, non par la désobéissance, comme le font les autres hommes, mais par l'obéissance, l'a brisé pour nous aussi, en tant que nous devenons fils comme lui et par lui. Car c'est par son intervention que nous recevons la qualité de fils. Nous la *recevons*, dans le sens ci-dessus indiqué, c'est-à-dire pour entrer enfin en jouissance de ce que Dieu nous avait promis dès avant la promulgation de la loi ; et nous recevons la *qualité* de fils, la dignité, l'usage des privilèges qui y sont attachés, non pas, comme on traduit vulgairement : l'*adoption*, bien que le terme grec ait proprement cette dernière signification ; car d'après l'allégorie qui domine tout ce morceau et qui en dicte les formes, l'apôtre ne veut pas assimiler les hommes (même les païens) à des êtres étrangers à la famille de Dieu, qui n'y entreraient que par un acte subséquent et arbitraire, mais à des enfants de la maison qui ne doivent arriver à la jouissance d'un héritage, qui leur est destiné déjà antérieurement, qu'après un terme fixé. L'adoption, dans le sens du droit civil, pourrait être admise, s'il s'agissait de représenter les païens comme des adoptés et les Juifs comme des héritiers naturels. Mais cette distinction des nationalités n'a rien à faire dans la présente conception.

La preuve de ce que l'élévation à la dignité d'enfants a eu lieu réellement, c'est la présence du saint esprit, cette expérience intime à laquelle Paul en avait appelé dans les premières lignes du chapitre précédent (comp. Rom. VIII, 14-17). Aujourd'hui qu'une voix intérieure nomme Dieu notre père et que nous nous sentons heureux de ce nouveau rapport auparavant inconnu, aujourd'hui nous avons la conscience d'être enfants, et non plus serviteurs d'une loi rigide et menaçante qui levait contre nous la verge du pédagogue. La profondeur de ce sentiment filial se

caractérise d'une manière très-naïve par l'emploi du mot hébreu *Abba*, père, emprunté sans doute à une formule de prière liturgique usitée chez les chrétiens primitifs et devenue ainsi très-populaire, peut-être à l'oraison dominicale elle-même. Le sentiment religieux et la langue maternelle sont deux éléments inséparables dans la vie intime de l'homme.

Les derniers mots du 7e verset présentent une grande variété de leçons. Probablement Paul n'a écrit que ceci : *si tu es fils, tu es aussi héritier*, et les copistes, trouvant la phrase trop maigre, ont cherché à la compléter de diverses manières, parmi lesquelles celle que la critique moderne a recommandée est du moins la plus simple et paraît la plus ancienne.

[8] Autrefois, sans doute, quand vous ne connaissiez pas encore Dieu, vous serviez ce qui n'était pas dieu de sa nature ; mais à présent que vous avez appris à connaître Dieu, ou plutôt, que Dieu vous a reconnus, comment pouvez-vous de nouveau vous tourner vers ces éléments pauvres et impuissants, auxquels vous voulez de nouveau et derechef vous asservir ? Ce sont les jours que vous observez avec soin, et les lunaisons, et les époques de solennités et les années ? J'ai peur pour vous, que je n'aie travaillé en vain pour vous.

IV, 8-11. L'apôtre interrompt son exposition dogmatique pour faire un nouvel appel à la conscience et aux souvenirs de ses lecteurs. Il s'adresse particulièrement à ceux qui avaient été païens. A l'époque de leur *minorité*, ils étaient sans doute très-loin de la vérité, idolâtres, polythéistes, adorant ce qui n'était pas adorable, et l'on n'a pas tort de dire qu'ils étaient esclaves ; car c'était bien une servitude honteuse que la leur. Mais aujourd'hui, comment s'expliquer qu'ils en préfèrent une nouvelle à la liberté des enfants qui leur est offerte ? On voit ici comment Paul peut arriver à assimiler la loi mosaïque au paganisme, en leur donnant à tous les deux le nom d'*éléments* ; c'est que, en face de l'Évangile, ils ont une qualité commune, indépendamment de celle que nous avons déjà signalée, celle d'être une servitude pour leurs adhérents, retenant en tutelle ceux que Dieu veut émanciper. A titre d'exemple, l'apôtre parle des rites concernant les fêtes, sabbats et nouvelles lunes, les solennités religieuses annuelles, auxquelles les Juifs et les judéo-chrétiens attachaient une grande importance, mais qui n'en ont pas du tout au point de vue de l'Évan-

gile. Ah, certes! des hommes, qui en sont à se préoccuper, comme d'une chose capitale, du devoir de rester oisifs un jour sur sept, font voir que la prédication d'un apôtre comme Paul ne leur a pas profité.

Au v. 9 (comp. 1 Cor. VIII, 3), la phrase: *vous avez appris à connaître Dieu ou plutôt vous avez été reconnus par lui,* substitue, par une tournure ingénieuse, à l'idée historique de la conversion spontanée des païens, l'idée évangélique de leur vocation par la grâce de Dieu.

[12] Devenez comme moi, mes frères, je vous en supplie, car moi aussi je suis comme vous. Vous ne m'avez pas offensé. Vous savez que je vous ai annoncé l'Évangile, la première fois, dans un état de maladie, et malgré cette épreuve que je subissais dans mon corps, vous ne me méprisâtes point, vous ne me repoussâtes point, mais vous me reçûtes comme un ange de Dieu, comme le Christ Jésus. Qu'est donc devenue votre protestation de bonheur? Car je vous atteste que, si cela avait été possible, vous vous seriez arraché les yeux pour me les donner! [16] Ainsi je suis devenu votre ennemi en vous disant la vérité? Ils ont du zèle pour vous, mais pas de la bonne façon; mais ils veulent vous détacher de moi pour que votre zèle se tourne vers eux-mêmes. C'est une belle chose que d'être l'objet du zèle des autres, constamment et de la bonne façon, et non pas seulement quand je suis présent parmi vous. Ah, mes enfants, pour lesquels je souffre de nouveau les douleurs d'une mère, jusqu'à ce que Christ soit formé en vous, que je voudrais être présent parmi vous en ce moment, et changer ma voix, car je ne sais où j'en suis avec vous!

IV, 12-20. La discussion purement objective des questions qui avaient provoqué la rédaction de l'épître, ramène le calme dans l'esprit de l'auteur, entraîné à son début par la vivacité de ses sentiments. Son ton devient cordial; son affection pour les membres d'une église fondée par lui reprend le dessus; il en vient à regretter son absence de chez eux, parce qu'il sait bien que dans la conversation intime on peut donner à la voix l'intonation propre à chaque circonstance et à chaque mouvement de l'âme, tandis que la parole écrite reste froide et monotone.

L'apôtre se complaît à rappeler aux Galates l'époque de son premier séjour parmi eux. Il était alors malade (le texte permet même de traduire: je dus m'arrêter chez vous *à cause* d'une

maladie); tout de même ils étaient venus au-devant de lui, l'avaient aimé, lui avaient montré un dévouement tel que Paul est en droit de l'exprimer ici par une locution proverbiale et hyperbolique. Pourquoi cet amour s'est-il refroidi? pourquoi aujourd'hui s'estiment-ils moins heureux d'avoir été instruits par lui? Il le sait bien : il y a des gens qui l'ont desservi auprès d'eux. Ces gens, leur dit-il, vous recherchent, vous obsèdent, se disent dévoués à vos intérêts; mais je ne crois pas que ce soit là un zèle sincère et désintéressé, car il est exclusif et commence par détruire la bonne harmonie qui existait entre vous et moi.

En terminant, Paul retrouve le mot d'*enfants*, qui marque la chaleur de son affection et qu'il fait servir aussitôt à une allégorie bien connue (1 Cor. IV, 15. 1 Thess. II, 7, 11). En convertissant les Galates, il les a mis au monde de nouveau; il a été leur père ou leur mère dans le sens spirituel. Aujourd'hui, il s'agit de les ramener à la vérité : c'est comme un nouveau travail d'enfantement, dont le résultat doit être que *Christ soit formé* en eux, c'est-à-dire qu'il soit reconnu pour ce qu'il est à l'homme. Car il doit *vivre* dans le croyant (chap. II, 20); il faut donc d'abord qu'il se forme, comme l'enfant dans le sein de sa mère, puis, qu'il croisse et arrive à sa croissance parfaite, ou, en renversant l'image, que le croyant croisse en lui.

Jusque-là tout est clair; il y a cependant quelques détails qui peuvent créer des difficultés et qui, par cela même, ont donné lieu à des variantes dans les copies. Ainsi dans la toute première phrase le texte dit simplement : *devenez comme moi, car moi comme vous*, sans verbe. Faut-il suppléer ici : car moi *je suis devenu* comme vous? Philologiquement c'est ce qu'il y a de plus naturel; il en résultera le sens : «laissez votre judaïsme et revenez à l'Évangile que je prêche; j'ai fait le même chemin..... et, de Juif que j'étais, je suis devenu étranger à la loi, comme vous l'étiez par votre naissance.» On arrivera plus facilement à un sens analogue, en traduisant, comme nous l'avons fait : *Je suis comme vous*, dégagé de toute obligation envers la loi; car Paul pouvait très-bien se représenter les Galates, les ethnico-chrétiens, comme *étant* libres vis-à-vis de la loi, tout en les invitant à le *devenir*: la première formule est celle de la théorie, l'autre est dictée par la situation du moment. On a aussi pensé que cette phrase devait simplement parler du besoin d'union et de réconciliation : «venez à moi, comme moi je viens à vous!» La suite du texte peut recom-

mander cette interprétation, mais les paroles elles-mêmes ne la permettent guère.

La variante du v. 14 : *l'épreuve que* vous *subissiez*, et celle du v. 17 : *ils veulent* nous *exclure*, peuvent être relevées, parcequ'elles se trouvent dans beaucoup d'éditions. Cette dernière n'a aucune valeur critique, et l'autre, mieux documentée, ne donne qu'un sens forcé : ma maladie pouvait faire de moi un sujet d'aversion, mais vous avez noblement repoussé cette mauvaise impression, vous n'avez pas jugé un apôtre d'après des circonstances fortuites et matérielles, etc. Le v. 18, assez obscur en lui-même, doit dire : Je ne blâme pas le zèle en général, ni cette espèce de jalousie qu'on peut montrer dans son attachement pour une personne. Mais il est essentiel que le motif en soit bon et le but noble, surtout aussi que ce zèle subsiste après la séparation : tandis que le vôtre pour moi, par exemple, a cessé après mon départ.

Après cette digression, l'apôtre reprend son argumentation concernant le rapport de la loi avec l'Évangile, par une nouvelle preuve tirée de l'Écriture.

[21] Dites-moi, vous qui voulez être sous la loi, n'entendez-vous point lire la loi ? Car il est écrit qu'Abraham avait deux fils, l'un de la femme esclave, l'autre de la femme libre. Mais celui de l'esclave était né selon l'ordre de la nature, celui de la femme libre en vertu de la promesse. [24] Ceci est une allégorie. Car ces femmes sont deux alliances, l'une du mont Sinaï, enfantant pour la servitude : c'est Agar, car ce mot d'Agar désigne en Arabie le mont Sinaï ; et elle correspond à la Jérusalem actuelle, laquelle est en servitude avec ses enfants. Mais la Jérusalem céleste est libre ; c'est notre mère à nous. Car il est écrit : «*Réjouis-toi, stérile, qui n'as point enfanté ! éclate en cris de joie, toi qui n'as pas senti les douleurs maternelles, car les enfants de la délaissée seront plus nombreux que ceux de la mariée.*» [28] Et vous, mes frères, vous êtes, dans la série d'Isaac, les enfants de la promesse. Mais comme alors celui qui était né selon l'ordre de la nature persécutait celui qui était né selon l'esprit, ainsi il en est encore maintenant. Mais que dit l'Écriture ? «*Chasse l'esclave et son fils ! car le fils de l'esclave ne doit pas hériter avec le fils de la femme libre.*» Donc, mes frères, nous ne sommes pas enfants de l'esclave, mais de la femme libre.

IV, 21-31. Il est de toute évidence, que Paul regarde l'histoire d'Agar et de Sara et de leurs deux fils, comme une pure allégorie,

sans fond réel et objectif. Autrement son raisonnement, comme Luther l'a très-bien observé, n'aurait pas la moindre valeur. Il aurait le mérite plus ou moins douteux d'une ingénieuse combinaison, d'un ornement rhétorique, et rien de plus. Mais il y voit la représentation symbolique d'une vérité abstraite, représentation choisie et dictée par le saint esprit, auteur de l'Écriture, et il est tellement convaincu de la nécessité de son interprétation, qu'il a l'air de s'étonner que les Galates ne l'aient pas découverte eux-mêmes, rien qu'à la simple lecture qui a dû leur être faite de cette péricope à la synagogue. On arrive à la même conclusion par le v. 30, où les paroles que l'histoire met dans la bouche de Sara, et qui, si elles appartenaient à cette femme, ne feraient que constater son mauvais caractère (comp. Gen. XXI, 10 avec XVI, 2), sont données comme des paroles du saint esprit, dans la bouche duquel elles ont un sens tout différent et, d'après l'explication de Paul, parfaitement plausible. Par la même voie, on arrive aussi à comprendre comment l'exégèse, non pas de Paul seul, mais de tout son siècle, et des siècles suivants, a dû être amenée à cette théorie du sens allégorique de l'histoire sainte. Pris à la lettre, bien des récits qui en font partie sont contraires à la nature et à la morale, même orientale, même légale, et l'on se persuadait facilement que cette forme a été choisie exprès pour que le lecteur ne s'y arrêtât pas, mais cherchât à pénétrer jusqu'à l'idée. (Voyez notre commentaire sur l'épître aux Hébreux, surtout chap. VII.) Nous pouvons aujourd'hui admettre sans peine que les rédacteurs de la Genèse ont recueilli les traditions relatives aux patriarches, dans la pensée que c'étaient des histoires ; mais il est bien plus facile encore de démontrer que dans l'origine c'était tout autre chose, savoir, soit des idées religieuses revêtues de formes concrètes, soit des faits nationaux ou ethnographiques individualisés. Et, à ce point de vue, nous défions la science d'opposer à Paul une fin de non recevoir, relativement à la méthode qu'il emploie, et qui, à ses yeux, est non seulement légitime, mais qui est encore la conquête la plus précieuse de la science théologique.

Agar et Sara sont donc les deux alliances, l'ancienne et la nouvelle. Chacune a sa postérité, son peuple, son église. Mais Agar, avec la sienne, est esclave et sans héritage, Sara avec la sienne est libre et héritière. C'est, en d'autres termes, ce que nous avons lu dans la première ligne du chapitre. Jusque-là tout est simple et

naturel. Mais l'exposition et l'application amènent quelques détails qui réclament notre attention.

D'abord il est dit qu'Ismaël est né selon l'ordre de la nature, littéralement : *selon la chair*, tandis qu'Isaac est né en vertu *de la promesse*. Or, ceci n'est pas dit dans la Genèse. Isaac aussi est né selon l'ordre de la nature. Mais Paul s'attache à ce qui est dit de la décrépitude des deux parents et de l'intervention réitérée de la parole divine, pour en inférer que la naissance d'Isaac est représentée comme miraculeuse, et pour la rapprocher en conséquence de la filiation spirituelle dont il avait parlé chap. III, 7. 29. Comp. Rom. IX, 8.

Ensuite l'apôtre confirme son parallélisme par un argument philologique. Le nom arabe (local) du mont Sinaï est Agar, ce qui prouve surabondamment que l'interprétation donnée n'est pas arbitraire, ou purement affaire d'imagination. Nous ne pouvons pas vérifier aujourd'hui cette assertion, parce que le fait n'est mentionné nulle part ailleurs ; mais cela n'autorise pas les nombreuses manipulations critiques et exégétiques qu'on a fait subir à notre texte. Il serait bien possible que les habitants de l'Arabie Pétrée eussent donné à la cime principale de la chaîne du Sinaï le nom de *Ḥadjar*, c'est-à-dire *La Roche*. Seulement ce nom n'a rien de commun avec le nom de la servante d'Abraham, dont l'orthographe est différente (dans les consonnes mêmes de la forme authentique), et qui se retrouve dans celui d'une tribu d'Arabes Ismaélites dont elle est censée être la souche.

La forme du raisonnement laisse quelque chose à désirer relativement au parallélisme. Après avoir dit : l'une, celle du mont Sinaï, enfantant pour la servitude, c'est Agar, qui correspond à la Jérusalem actuelle — l'auteur aurait dû continuer : l'autre, l'alliance de l'Évangile, enfantant pour la liberté et l'héritage, c'est Sara, qui correspond à la Jérusalem céleste. Mais ce parallélisme, qui manque dans le texte, se rétablit aisément dans la pensée du lecteur.

La *Jérusalem actuelle*, c'est l'institution mosaïque, l'ancienne alliance, assujettie à la servitude de la loi. Ses enfants, c'est le peuple d'Israël, s'attachant à cette loi, la postérité naturelle d'Abraham, nombreuse sans doute, mais pas autant que sa postérité spirituelle (chap. III, 7), représentée par les enfants de Sara, nés en vertu de la promesse, les croyants de toute origine. Cela est prouvé au moyen d'un passage d'Ésaïe (chap. LIV, 1),

interprété de manière que la stérile et la délaissée, c'est Sara ; la mariée, Agar. Ce rapprochement s'explique en ce que, au point de vue du prophète (d'après Paul), la nouvelle alliance, n'existant encore qu'idéalement, est stérile pour le moment, bien que ce soit à elle qu'est réservée la nombreuse progéniture, tandis que l'alliance existant de fait, tout en étant représentée comme une femme mariée et mère, n'a qu'une force d'expansion limitée.

Les persécutions d'Isaac par Ismaël appartiennent à la tradition rabbinique, et sont étrangères à la Genèse. L'application pratique que Paul en fait est facile à saisir ; de même on voit sans peine, que les paroles de Sara, interprétées dans le sens allégorique, forment la pointe de tout ce morceau.

[1] C'est donc dans cette liberté, pour laquelle Christ nous a affranchis, que vous devez demeurer fermes et ne pas vous laisser de nouveau engager sous le joug de la servitude. Voyez, moi Paul, je vous dis que, si vous vous faites circoncire, Christ ne vous servira de rien. Au contraire, je déclare encore une fois à tout homme qui se fait circoncire, qu'il est tenu d'accomplir toute la loi. Vous êtes foncièrement séparés de Christ, vous tous qui cherchez la justification dans la loi ; vous êtes déchus de la grâce. Car nous, c'est de la foi que nous attendons l'espérance d'être justifiés au moyen de l'esprit. Car en Jésus-Christ ni la circoncision ni la non-circoncision n'a de valeur, mais une foi qui se montre efficace par l'amour.

V, 1-6. La démonstration relative à la position de la loi dans l'économie de l'œuvre de Dieu est achevée dans le chapitre précédent. Il s'y joint ici des exhortations pressantes de ne pas laisser échapper le bénéfice du nouvel ordre des choses. Car, dit l'auteur, il ne faut pas perdre de vue ce fait, que les deux principes ne s'accordent pas : on ne peut pas à la fois vouloir arriver au but par la loi et par Christ ; il faut choisir. Christ est pour ceux qui renoncent à la prétention de faire valoir les œuvres. Ceux qui veulent parvenir à la justice par eux-mêmes, par leurs actes et mérites propres, n'ont rien à attendre de Christ. Évidemment il est ici parlé de la circoncision, non comme d'un simple rite, mais comme d'un acte méritoire et surtout comme d'un gage de la soumission pleine et entière à un ensemble d'institutions du même genre et de la même portée. Or, voyez la différence de ces deux voies du salut : d'un côté, la grâce, la justification gratuite, la

communication de l'esprit de Dieu ; de l'autre, une obligation terrible, un joug insupportable, et, à vrai dire, malgré tout cela, point d'espérance. Le choix serait-il douteux ?

Quand Paul dit aux Galates : Ne vous engagez pas *de nouveau*, il paraît oublier qu'il parle principalement à des païens convertis qui, autrefois, n'étaient pas sous le joug de la loi. Mais il songeait aussi aux judéo-chrétiens, qu'il croyait avoir convaincus antérieurement de la justesse de son point de vue, et de plus, le joug de la loi appartenant au passé, un engagement dans cette direction était toujours un retour vers le passé.

La vraie justification, celle que les œuvres ne sauraient procurer, s'obtient à deux conditions : celle de l'esprit donné par Dieu, et celle de la foi offerte par l'homme. Ces deux éléments sont d'ailleurs corrélatifs ; ils n'existent pas l'un sans l'autre, dans l'individu, dans la réalité. Ici, comme partout, l'esprit est opposé à la loi, la foi aux œuvres. Cela n'empêche pas que la foi soit active, elle aussi ; elle ne saurait même être morte, elle se produit au dehors par des faits et des actes. Ces actes s'appellent l'amour, la charité. Seulement ces actes ne constituent pas de mérite personnel pour l'homme, à faire valoir auprès de Dieu, puisqu'au fond c'est Dieu qui les produit dans l'homme (Éph. II, 10). Du reste, en s'exprimant ainsi, Paul se met au point de vue humain ; pour juger de la réalité de la foi, il en veut voir les effets, (Jacq. II, 14 ss. *Hist. de la théol. apost.*, II, 260.)

[7] Vous marchiez si bien ! Qui est-ce qui vous a barré le chemin, de sorte que vous ne vous laissez plus engager à la vérité ? Cet engagement ne vient pas de celui qui vous appelle. Un peu de levain fait lever la pâte entière. J'ai la confiance à votre égard, dans le Seigneur, que vous penserez de même ; mais celui qui porte le trouble chez vous en portera la peine, quel qu'il soit ! Quant à moi, mes frères, si je prêche encore la circoncision, pourquoi suis-je toujours en butte à la persécution ? Le scrupule relatif à la croix, qui les choque, serait donc ôté ! Eh ! qu'ils se mutilent plutôt complétement, ceux qui vous bouleversent !

V, 7-12. Toutes ces phrases sont extrêmement brèves et décousues, mais à une seule près, elles n'offrent pas de difficulté pour le sens.

Au début, c'est encore l'étonnement de l'apôtre qui perce dans son exclamation (comp. chap. I, 6) : il persiste à ne pas com-

prendre les causes du revirement d'opinion qu'il a constaté. L'expression figurée de *marcher* (litt., courir), qu'il affectionne beaucoup (comp. chap. II, 2), en amène une autre, celle du *chemin barré*. Les Galates lui apparaissent, pour ainsi dire, comme empêchés par quelque obstacle extérieur de continuer à marcher dans la bonne route, dans celle où les appelle, où les *engage* la vérité. De fait, ils sont aussi engagés, appelés dans une route, mais *cet engagement* ne vient pas de Dieu, de ce Dieu qui leur a adressé la première vocation. Ici l'ellipse est dure ; il manque toute une phrase intermédiaire qui doit motiver ce mot : *cet* engagement ; mais à moins de faire une paraphrase au lieu d'une traduction, il ne restait d'autre moyen de relier les idées de l'auteur entre elles, que celui de mettre en français deux fois le même mot (*engager*), comme cela est aussi dans l'original. Mais d'où vient donc cet autre engagement, cet appel qui les égare? Paul ne le sait que trop bien. C'est le mauvais élément qui a pénétré dans la masse, le *levain* qui infecte la pâte (1 Cor. V, 6) ; ce sont quelques hommes pervers ou ignorants qui mettent ces choses dans la tête des chrétiens de la Galatie. Je ne perds pas l'espoir, dit l'apôtre, de vous voir revenir à mon sentiment, Dieu y aidera. Mais malheur à ceux qui vous ont égarés !

Ce sont ces faux docteurs surtout qui préoccupent Paul et qui excitent sa colère. Il se livre à différentes sorties contre eux, mais ses paroles sont en partie obscures. Il faudra supposer que, pour donner plus de poids à leur enseignement, ils ont prétendu que Paul lui-même prêchait la circoncision. Ils pouvaient se prévaloir de ce qu'il avait fait à l'égard de Timothée (Act. XVI, 3), ou remonter à l'époque où il admettait la distinction établie à Jérusalem (Act. XV, 21). Comp. *Hist. de la théol. apost.*, I, 345 ss. Mais, dit-il, quand il s'agit des principes de l'Évangile, je ne transige point. Les Juifs le savent bien eux-mêmes. Autrement ils ne continueraient pas à me persécuter, à me traquer partout et toujours. Ils ne s'effaroucheraient pas de ce Christ crucifié, qui est pour eux la grande pierre d'achoppement, si je laissais à côté une place pour la loi. Cet obstacle capital à leur conversion serait donc ôté. Moi je serais Juif, eux ils seraient chrétiens, et tout serait au mieux !

On voit que le discours tourne à l'ironie et prend un ton d'amertume polémique non méconnaissable. On ne sera donc pas trop étonné de trouver au bout une phrase affreuse, qui révolte notre

sentiment et que la plupart des traducteurs ont mieux aimé détourner de son sens, que de la rendre fidèlement. Mais il ne s'agit pas ici d'une excommunication ou d'une retraite volontaire hors de l'Église. Le verbe employé par l'apôtre est en rapport direct et hyperbolique avec l'opération même de la circoncision.

[13] Car vous, vous avez été appelés à la liberté, mes frères; seulement que cette liberté ne devienne pas un motif pour la chair! Soyez plutôt les serviteurs les uns des autres par l'amour. Car toute la loi est accomplie dans une seule parole, dans celle-ci : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même !* Mais si vous vous mordez et vous dévorez les uns les autres, prenez garde que vous ne vous perdiez les uns les autres.

V, 13-15. Toute émancipation offerte ou octroyée à des hommes non suffisamment préparés à en faire un usage légitime, peut tourner au mal par l'abus qu'ils en feraient. Parler de liberté à des hommes qui n'y voient que l'affranchissement d'une gêne, c'est les exposer à se jeter dans le désordre et la licence. Paul en a fait l'expérience ailleurs (1 Cor. VI, 12; X, 23). Aussi se hâte-t-il de prévenir toute fausse interprétation de son principe. (Le mot grec que nous avons traduit par *motif*, signifie proprement le point de départ ou l'impulsion (comp. Rom. VII, 8), on pourrait même dire le prétexte.)

Paul arrive à son but par deux voies, l'une toute pratique, l'autre consistant à exposer le principe sous une nouvelle face. Voici la première. A la place de la servitude légale désormais abolie, il recommande aux chrétiens une autre ***servitude***, c'est l'amour du prochain, la tendance ou le désir de s'occuper du véritable bien-être des autres. C'est là, dit-il, le moyen le plus efficace d'éviter les égarements qui pourraient être la conséquence de la méprise signalée tout à l'heure. Une occupation utile est partout le meilleur préservatif contre le vice; le travail pour le bien du prochain empêche l'homme de s'employer à la satisfaction de ses désirs égoïstes et sensuels. D'ailleurs, ajoute-t-il, ce travail est au fond le résumé de la loi, dans son essence. Elle est ***accomplie*** dans ce précepte (Matth. XXII, 40; VII, 12; Rom. XIII, 8 ss. Lév. XIX, 18). Or, comme Paul n'ignorait pas qu'il y avait dans la loi bien des choses qui ne rentrent pas dans ce commandement, il est évident que le terme *d'être accompli* signifie pour lui, non

pas simplement *être compris, renfermé,* mais encore être élevé à sa vraie signification, à son principe impérissable (comp. Matth. V, 17), de manière à laisser tomber ce qui n'appartient qu'à la forme ou aux besoins du moment.

La dernière phrase, si l'on veut lui donner une portée directe, peut s'appliquer aux dissensions intérieures qui devaient résulter, dans les églises de la Galatie, des divergences de la conception religieuse. Mais peut-être l'auteur songe-t-il seulement à tout ce qui est contraire à l'amour du prochain en général.

[16] Je dis donc : marchez selon l'esprit et n'accomplissez pas les désirs de la chair. Car la chair et l'esprit ont des tendances contraires ; ils sont opposés l'un à l'autre, afin que vous n'arriviez pas à faire ce que vous voudriez. Mais si vous vous laissez conduire par l'esprit, vous n'êtes plus sous la loi.

V, 16-18. Voilà maintenant la seconde considération par laquelle Paul veut empêcher que le principe de la liberté soit mal interprété. En déclarant la loi abolie, il n'entend pas abandonner l'homme au jeu naturel de ses désirs, sans aucun frein. Au contraire, la loi est remplacée par un guide plus puissant qu'elle, par l'esprit. Elle est devenue superflue dès que ce guide a pris possession de la volonté. Or, au point de vue théologique, l'esprit dont il est question ici, est celui de Dieu.

Cependant, avant d'arriver à cette antithèse de la loi et de l'esprit, considérés comme deux guides successivement octroyés par Dieu à l'homme, Paul rappelle la lutte permanente entre les deux principes qui se disputent l'empire sur celui-ci (Rom. VII, 7-25), la chair et l'esprit, lutte dans laquelle la chair est plus souvent victorieuse et force l'homme à agir contrairement à ce qu'il est lui-même obligé de reconnaître comme bon. Car c'est bien ce dernier fait que l'apôtre a en vue, en écrivant sa phrase du v. 17, quoique la forme de cette phrase puisse aussi impliquer le fait opposé, savoir que l'esprit empêche quelquefois la chair de faire ce qu'elle désire. Dans cette lutte, il s'agit évidemment de l'esprit de l'homme. Mais le texte ne paraît pas distinguer celui-ci de l'esprit de Dieu. C'est que ce dernier, pour nous diriger, s'allie ou plutôt s'identifie avec le nôtre, l'absorbe pour ainsi dire, de sorte que la théologie n'a guère besoin de les distinguer.

[19] Or, les œuvres de la chair sont aisément reconnues : c'est le libertinage, l'impureté, la débauche, l'idolâtrie, la sorcellerie, les inimitiés, la discorde, la jalousie, les emportements, les querelles, les divisions, l'esprit de parti, l'envie, l'ivrognerie, les orgies et autres choses pareilles, au sujet desquelles je vous déclare d'avance, comme je l'ai déjà dit, que ceux qui font de telles choses n'hériteront point le royaume de Dieu. [22] Mais le fruit de l'esprit, c'est l'amour, la joie, la paix, la patience, la bonté, la bénignité, la fidélité, la douceur, la tempérance. Pour des hommes de ce genre il n'y a point de loi ; mais ceux qui sont à Christ ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises. Si nous vivons par l'esprit, marchons aussi dans l'esprit.

V, 19-25. Les énumérations de ce genre sont familières au style de Paul (Rom. 1, 29 ss. 1 Cor. VI, 9 ss. 2 Cor. XII, 20 ss., etc.). Les copistes tenant à les rendre très-complètes, n'ont pas manqué d'y ajouter des termes que le hasard avait fait oublier à l'apôtre, comme si ce dernier, en citant des exemples, avait dû remplir le cadre des vertus et des vices d'une manière systématique. Ainsi plusieurs éditions ajoutent ici l'adultère et le meurtre.

Les termes eux-mêmes n'ont guère besoin d'explication. Il y en a des deux côtés de plus généraux et de plus spéciaux ; des lacunes, si l'on veut, et surtout des répétitions. C'est dans la nature de pareilles énumérations rhétoriques. (La *sorcellerie*, supposée être pratiquée avec l'aide de Satan, était très-répandue dans ce siècle et il en est souvent fait mention dans le Nouveau Testament (*Hist. de la théol. ap.*, I, 369) ; la *joie*, doit être le plaisir qu'on prend au bien-être d'autrui, car il est partout ici question de rapports sociaux.)

La fin du v. 23 est généralement mal traduite. On veut que Paul ait écrit : *La loi n'est pas contre ces vertus-là.* Ce serait là une grande platitude, ou tout au plus une tournure ironique sans sel et sans esprit. D'ailleurs, en aucune façon le raisonnement n'amenait l'auteur à faire une déclaration de ce genre, comme si quelqu'un avait pu ou voulu soutenir la thèse contraire. Mais on voit par les v. 21 et 24 que l'adjectif pronominal est au masculin et non au neutre, qu'il se rapporte aux hommes et non à leurs qualités ; et puis le v. 18 avait déjà énoncé la même idée sous une autre forme. Paul veut dire : Ceux qui sont dans cette voie-là, ceux dont ce sont là les qualités, n'ont plus affaire à la loi, par la simple raison qu'ils sont guidés par l'esprit, dont ces

vertus sont le produit. Il est vrai que le texte grec dit à la lettre: *Contre* eux il n'y a pas de loi, parceque, au point de vue de Paul, la loi se pose vis à vis de l'homme comme un juge menaçant, puisque lui ne l'accomplit guère, tant qu'il est abandonné à lui-même. Ceux qui ont reçu l'esprit et qui par lui sont unis à Christ, n'ont plus à craindre d'être subjugués par la chair; ils l'ont crucifiée, mise à mort; dans eux, c'est l'esprit seul qui vit et agit, *donc* la loi n'existe plus pour eux. Car la loi sert de pédagogue, de correcteur, de frein, à ceux qui sont encore exposés à cette lutte inégale avec la chair.

[26] Ne cherchons pas une vaine gloire en nous provoquant les uns les autres, en nous enviant mutuellement. [1] Mes frères, lors même qu'un homme serait surpris en défaut, vous qui êtes guidés par l'esprit, corrigez-le dans un esprit de douceur. Prends garde à toi-même, que tu ne sois pas tenté à ton tour! Supportez mutuellement ce qui est à votre charge, et accomplissez ainsi la loi de Christ. Car si quelqu'un croit être quelque chose, tandis qu'il n'est rien, il se trompe lui-même. Que chacun examine ses propres actes, et il en viendra à garder sa gloriole pour lui seul et non pour l'autre; car chacun aura sa charge à porter.

V, 26; VI, 1-5. L'épître, tirant à sa fin, s'engage dans des exhortations générales et diverses, qui ne sont plus que dans un rapport éloigné avec le sujet traité d'abord. Le morceau que nous avons devant nous parle d'un devoir très-important, dont la mention est suggérée à l'apôtre précisément par le principe qu'il venait de formuler. Oui, le chrétien a crucifié la chair, il a fait taire ses passions; cela est le cas pour le chrétien parfait; mais dans la réalité, il faut bien se garder de se croire tel trop facilement, tant en oubliant ses propres défauts, qu'en critiquant trop orgueilleusement ceux des autres. Chacun en a sa charge (litt.: son petit paquet, v. 5), s'il veut bien y regarder de près; chacun, en s'étudiant lui-même, comme il le doit, arrivera non à se vanter, mais à garder pour lui seul sa petite gloriole, à y renoncer, car, à vrai dire, la vertu de l'homme n'est rien, il n'en a pas pour lui et par lui-même, qui vaille la peine d'être exaltée. Ce qu'il a, il le doit à Dieu. Par conséquent, dans l'appréciation des autres, il faut aussi appliquer une mesure modeste, et les fautes que nous pouvons découvrir chez eux doivent être plutôt un avis pour nous-mêmes d'être sur nos gardes, qu'un motif de nous croire

meilleurs. Il est remarquable que ces idées si simples et si naturellement enchaînées aient été si mal comprises par les interprètes, qui ne voient dans le v. 4 que le précepte de ne pas se vanter publiquement. (La *loi de Christ* est celle de l'amour du prochain, Jean XIII, 34.)

[6] Que celui qui reçoit l'instruction dans l'Évangile fasse participer celui qui l'instruit à tous ses biens!

VI, 6. Le sens le plus naturel de cette phrase, prise à elle seule, sera toujours celui qui enjoint au disciple de se montrer reconnaissant envers le maître, de le rétribuer volontairement et généreusement (1 Cor. IX. Rom. XII, 13. 1 Thess. V, 12. 1 Tim. V, 17). Paul n'emploie nulle part *les biens* (au pluriel), dans le sens moral.

Il est vrai que, ainsi traduite, cette phrase reste complétement isolée, sans aucune liaison, ni avec ce qui précède, ni avec ce qui suit. Cela se voit bien autre part aussi à la fin des épîtres ; ici cependant on s'y attendait moins qu'ailleurs, parce qu'en général l'auteur ne perd pas de vue sa thèse capitale et y rattache de près ou de loin toutes les exhortations qui terminent son écrit. Mais tous les essais qu'on a faits pour retrouver une liaison sont plus ou moins forcés et contraires au bon sens ; on n'arrive pas à comprendre la mention du rapport entre le maître et le disciple autrement que nous ne l'avons fait, et il faut se décider à admettre qu'une pensée, étrangère au contexte, étant venue se présenter à l'esprit de l'auteur, s'est pressée sous sa plume, et a traversé ainsi la série de ses idées jusqu'ici si naturellement associées l'une à l'autre.

[7] Ne vous y trompez point! On ne se moque pas de Dieu. Ce que l'homme sème, il le récolte. Celui qui sème dans sa chair, récoltera de la chair la mort ; celui qui sème dans l'esprit, récoltera de l'esprit la vie éternelle. Ne nous lassons donc point de faire le bien ; car si nous ne nous relâchons point, nous récolterons aussi en son temps. Ainsi donc, autant que nous en avons l'occasion, faisons le bien envers tous, mais surtout à nos frères en la foi.

VI, 7-10. Ces lignes se rattachent encore à ce qui avait été dit de l'abus de la liberté. Ce serait se moquer de Dieu, que de croire qu'il permettra le déchaînement des passions, et qu'il a

envoyé son fils et son esprit pour inaugurer le règne de la chair. Le nouvel ordre de choses doit aider l'homme à faire le bien et non l'en dispenser. A cet égard la vieille loi subsiste: telles les semailles, telle la récolte.

Cette image populaire est appliquée de deux manières : d'abord à la nature du grain, ensuite à la nature du terrain, ce qui, pour la pratique, revient au même. Le terrain, c'est ou la chair, ou l'esprit. La semence qu'on y mettra produira un fruit conforme à la fois à sa propre nature et à celle du terrain, d'un côté la mort (dans le sens éthique ou religieux), de l'autre côté la vie.

Outre cet avertissement allégorique, il y en a un second exprimé sans figure. C'est celui de ne point se lasser. Le travail doit continuer sans relâche tant que nous avons l'*occasion*. Ce dernier mot ne doit pas signaler ce que nous pourrions appeler *des* occasions particulières, accidentelles; mais *le temps déterminé* que Dieu accorde à chacun, la durée de sa vie terrestre. Comp. Jean IX, 4.

Nos *frères* en la foi, litt.: nos commensaux, ceux qui habitent la même maison que nous, qui appartiennent à la même *économie*. La charité chrétienne est universelle, sans doute; elle n'exclut personne, elle ne se refuse à personne. Mais à force d'étendre sa sphère d'action, elle pourrait bien devenir trop faible quant à ses moyens; il faut qu'elle se trace un cercle qui soit en rapport avec ces derniers, car qui trop embrasse, mal étreint. Or, le cercle le plus naturel, c'est celui de la communauté qui a nos sympathies et dont nous connaissons le mieux les besoins.

[11] Voyez en quels grands caractères je vous ai écrit de ma propre main! Ceux qui recherchent une approbation purement charnelle, voilà les gens qui vous obligent à vous faire circoncire, seulement pour ne pas être persécutés à cause de la croix de Christ. Car eux, les circoncis, n'en observent pas mieux la loi; mais ils veulent vous faire circoncire pour tirer gloire de votre chair. Quant à moi, à Dieu ne plaise que je me glorifie d'autre chose que de la croix de notre Seigneur Jésus-Christ, par qui le monde a été crucifié pour moi et moi pour le monde. [15] Car ce n'est rien que d'être circoncis ou de ne l'être pas; ce qui importe, c'est qu'on soit une nouvelle créature. Et tous ceux qui se dirigent selon cette règle, que la paix et la miséricorde soient sur eux, et sur l'Israël de Dieu! Désormais, que personne ne me cause des ennuis, car je porte sur mon corps les marques de Jésus.

VI, 11-17. En terminant, l'apôtre récapitule encore une fois : 1° sa thèse dogmatique, v. 14, 15 (*Quant à moi.....*) ; 2° sa polémique, v. 12, 13 (*Ceux qui recherchent.....*); et finit par un vœu pour ceux qui partagent son sentiment, v. 16, et par une déclaration à l'adresse de ses adversaires, qu'il en a assez de cette discussion désormais victorieusement close, v. 17.

Ce morceau final est introduit par une espèce de coup d'œil rétrospectif sur l'épître entière : tout cela, dit-il, je me suis donné la peine de l'écrire par intérêt pour vous, et *en quels caractères!* Nous savons que Paul avait l'habitude de faire mettre ses lettres au net par des copistes calligraphes (d'autres croient qu'il les dictait), comp. Rom. XVI, 22, et d'y ajouter quelques mots écrits de sa propre main (1 Cor. XVI, 21. Col. IV, 18. 2 Thess. III, 17), Ici, l'épître entière qu'il envoie en Galatie est écrite de sa main, soit que le temps manquât pour la recopier, soit que cela ait dû être une preuve de plus du dévouement de l'auteur. Aussi l'écriture n'est-elle pas celle d'un calligraphe, les caractères sont plus grands, peut-être aussi moins bien alignés, comme ceux de personnes qui écrivent peu.

Pour ce qui est des adversaires qui prêchent la circoncision, leurs motifs ne sont pas purs ; car on voit par leur propre conduite que l'observation rigoureuse de la loi, l'accomplissement exemplaire du devoir, n'est pas ce qui les préoccupe. Ils ont un intérêt extérieur, matériel, *charnel*, à insister sur le rite. Ils craignent les Juifs qui persécutent ceux qui s'en tiennent à Christ exclusivement ; ils veulent pouvoir se vanter d'avoir fait de nombreux prosélytes, d'avoir circoncis tant et tant de païens ; ils recherchent une gloire qui s'attache à la chair, à quelque chose qui est sans valeur intrinsèque.

Loin de moi, s'écrie Paul, un pareil point de vue ! Ma gloire, c'est de pouvoir m'unir, de me savoir uni à Christ crucifié, d'être en communion avec sa mort, de sorte que mon vieil homme est crucifié aussi, que le lien entre moi et ce monde du péché est désormais rompu. Car ce n'est qu'au prix de cette régénération qu'il y a espoir et héritage pour l'homme. La condition légale, quelle qu'elle soit, n'y peut rien. Heureux ceux qui reconnaissent cela et qui agissent en conséquence ! Ils forment le véritable peuple de Dieu, tandis que les Juifs qui tiennent à la circoncision, comme à une condition indispensable du salut, sont l'*Israël selon la chair* (1 Cor. X, 18).

Ce qui est dit de *marques* que Paul porte sur son corps, s'explique très-simplement par l'usage antique du tatouage, par lequel les esclaves étaient marqués comme la propriété de leurs maîtres, ou par lequel on se consacrait quelquefois plus particulièrement à une divinité (comp. Apoc. VII, 3). On peut prendre cette phrase dans son sens général et figuré : j'appartiens à Christ et ne reconnais pas d'autre autorité ; mais il serait possible aussi que l'auteur ait songé à des marques réelles, des cicatrices et autres marques des mauvais traitements qu'il avati essuyés pour la cause de Christ (2 Cor. XI, 23 ss.), de manière à s'en prévaloir dans le même sens. Nous n'avons pas voulu conserver le terme grec de *stigmates*, parce qu'il sert aujourd'hui à désigner un fait physiologique dont il n'est pas question ici.

[18] Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec votre esprit, mes frères. Amen !

MIÈRE ÉPITRE AUX CORINTHIENS

INTRODUCTION

Nous avons laissé l'apôtre Paul à Éphèse. C'est dans cette ville, chef-lieu de la province romaine nommée alors l'Asie dans un sens restreint et purement politique, qu'il s'établit pour un temps comparativement assez long, que nous pouvons évaluer à près de trois ans d'après les indications un peu vagues des Actes (chap. XIX, 8, 10; XX, 31. Années 57 à 59). Son biographe est extrêmement sobre de détails sur cette partie de l'histoire, et si l'on excepte une seule scène peinte avec une remarquable fraîcheur, le récit d'un mouvement populaire dont Paul faillit être la victime (chap. XIX, 23 suiv.), nous n'apprenons presque rien sur l'étendue de ses travaux et les progrès de la mission. Luc se borne à dire d'une manière générale que tous les habitants de la province, Grecs et Juifs, eurent l'occasion d'entendre la prédication de l'Évangile. Est-ce à dire que la foule accourue de toutes les parties du pays affluait dans la salle de cours que Paul avait louée pour les réunions régulières de son auditoire (chap. XIX, 9), selon que chacun était amené à Éphèse, soit par ses affaires, soit par la simple curiosité, ou bien supposerons-nous que l'apôtre faisait lui-même de temps à autre des excursions au dehors, pour visiter les nombreuses villes grecques des environs? Probablement nous ne risquerons pas de nous tromper, en attribuant à ces deux moyens à la fois la rapide propagation de l'Évangile dans ces

contrées. De fait, nous pouvons constater, par les textes du Nouveau Testament même, que dès avant la fin de l'âge apostolique proprement dit, c'est-à-dire avant l'époque de la destruction de Jérusalem, il existait des communautés chrétiennes à Laodicée, à Hiérapolis, à Smyrne, à Pergame, à Thyatires, à Sardes, à Philadelphie, à Colosses (Col. II, 2; IV, 13. Apoc. II; III), et peut-être ailleurs encore. Éphèse était devenue pour Paul ce qu'avait été d'abord Antioche, et ce qu'il voulut faire plus tard de Rome, un centre d'action, d'où son influence personnelle, profitant de toutes les facilités que pouvaient lui offrir les relations sociales, commerciales ou religieuses, se faisait sentir dans une sphère plus ou moins étendue, soit plus immédiatement, soit par l'entremise de ses premiers disciples, soit par la puissance impersonnelle même des idées qu'il jetait dans le public. Car, plus que mainte autre, cette province était alors travaillée par des besoins religieux que l'antique mythologie nationale et le culte qui s'y rattachait ne satisfaisaient plus guère, et le goût des sciences occultes et une superstition honteuse, symptômes ordinaires de l'affaiblissement des croyances positives et traditionnelles, ne pouvaient charmer à la longue les esprits tant soit peu cultivés et les cœurs non corrompus. Nous verrons plus loin les dangers que l'Évangile courut dans un milieu où se rencontraient plus qu'ailleurs deux civilisations hétérogènes, deux courants d'idées qui tendaient à se mêler, à s'assimiler, et dont le contact produisit ce syncrétisme à la fois spirituel et baroque, le gnosticisme, contre lequel l'Évangile eut bientôt à soutenir une lutte plus que séculaire.

Les devoirs de l'apostolat, l'horizon de plus en plus étendu qui attirait ses regards, les dangers personnels qu'il ne cessait de courir, et auxquels il est fait allusion dans plus d'un endroit, sans que nous puissions nous rendre un compte exact des événements (Actes XX, 19. 1 Cor. XV, 32. 2 Cor. I, 8), ne réclamaient pourtant pas seuls l'attention de Paul; il restait en rapport avec les autres églises précédemment fondées. Nous en avons des preuves très-directes, et c'est même là ce qui nous occupera ici à notre tour d'une manière toute particulière. Car c'est dans la période de ce séjour à Ephèse que se place une correspondance très-active avec la communauté de Corinthe, correspondance qui, plus qu'aucun autre document de la littérature apostolique, est pour nous la source la plus riche de l'histoire des premiers déve-

oppements de l'Église chrétienne, des aspirations divergentes les esprits, des essais d'organisation, des difficultés énormes que réaient à l'Évangile et à ses interprètes, soit la variété des endances, soit les préjugés nationaux, soit les défauts moraux t les habitudes sociales des différents éléments de la population rès-mélangée, au sein de laquelle se recrutaient les premiers roupes de fidèles.

Nous possédons deux épîtres de Paul aux Corinthiens. Nous avons que la seconde a été écrite en Macédoine, pendant un 'oyage qui conduisait l'apôtre d'Éphèse en Grèce (2 Cor. II, 13; /II, 5; IX, 2). La première, au contraire, a été écrite avant son lépart d'Éphèse (1 Cor. XVI, 5, 8, 19), probablement au printemps, 'ers Pâques (1 Cor. V, 6 suiv.?), en tout cas avant la Pentecôte 1 Cor. XVI, 8), et à une époque où l'auteur songeait déjà à quitter ette station. C'est à ces quelques données, d'ailleurs suffisamment positives, que s'arrêtait autrefois la chronologie. La science st aujourd'hui en mesure de compléter ces maigres notices. Tout d'abord elle constate, sans trop de peine, que l'épître que ous appelons la première aux Corinthiens n'a pas été la première, nais qu'elle a été précédée par une autre, que les anciens déjà e connaissaient plus, mais dont l'auteur lui-même nous révèle 'existence (1 Cor. V, 9) dans un passage absolument clair et sur e sens duquel le préjugé dogmatique seul, qui n'admettait pas u'un écrit inspiré ait jamais été perdu, a pu se faire illusion. Ce ême passage nous laisse entrevoir que cette épître perdue, quel u'ait été d'ailleurs son but et son contenu, a dû se rapporter à la onduite à tenir par les chrétiens à l'égard des mauvais éléments ui, de manière ou d'autre, pouvaient se trouver au sein même e la communauté. Nous verrons tout à l'heure que cette donnée ourra encore être utilisée autrement pour l'intelligence des apports de Paul avec l'église de Corinthe. Établissons d'abord a suite de ces relations. Quelque temps après l'envoi de cette remière épître, l'apôtre reçut des nouvelles fâcheuses sur l'état es choses et des esprits dans cette église, par des personnes de a maison (ou famille) d'une certaine Chloé, que nous supposons voir été une dame de distinction, membre de la communauté 1 Cor. I, 11). Ces nouvelles l'engagèrent à envoyer son disciple t ami Timothée à Corinthe, lui-même ayant des motifs pour ne pas encore quitter l'Asie (chap. IV, 17 ; XVI, 10). Timothée, dont le voyage avait évidemment un autre but encore, alla d'abord en

Macédoine, et l'on ne sait pas même s'il est allé jusqu'à Corinthe. Du moins, il n'est plus question de lui dans les communications ultérieures. Sur ces entrefaites arrivèrent à Éphèse trois personnages de Corinthe (chap. XVI, 17), porteurs d'une lettre écrite au nom de l'église, et dans laquelle on consultait l'apôtre sur plusieurs points de discipline, de morale et même de dogme (chap. VII, 1; VIII, 1; XII, 2), et c'est à cette lettre que Paul répond par celle que nous appelons la première aux Corinthiens, en touchant en même temps à une série d'autres faits qui avaient dû faire le sujet de ses entretiens avec les trois députés. La situation se dessine ainsi d'une manière extrêmement nette, et l'interprétation des textes est singulièrement facilitée par la connaissance exacte que nous avons de ces diverses circonstances.

Ces mêmes textes nous révèlent encore un fait que Chrysostome déjà avait entrevu, mais que la science moderne a dû découvrir de nouveau, et qu'elle a encore quelque peine à faire accepter par tout le monde. Ce fait, c'est que, pendant son séjour de trois ans à Éphèse, Paul a dû faire un voyage en Europe, lequel l'a conduit entre autres à Corinthe, mais dont les Actes ne parlent pas. Voici les preuves de cette assertion. Dans la seconde épître aux Corinthiens (chap. XII, 14), l'apôtre dit : c'est la troisième fois que je vais venir chez vous. Or, l'histoire apostolique ne mentionne qu'un seul voyage de Corinthe antérieur à la composition de nos épîtres, savoir celui qui amena la fondation même de l'église de cette ville. Vainement on prétend expliquer cette phrase comme parlant d'un simple projet formé déjà plusieurs fois, mais non exécuté. Car immédiatement après (chap. XIII, 1, 2), en la reproduisant, Paul s'exprime plus clairement encore, en disant : C'est la troisième fois que je vais chez vous.... je l'ai déjà dit, et je le dis encore d'avance, aujourd'hui que je suis absent, comme lors de mon second séjour, etc. Il y a plus. Nous apprenons d'abord que ce second séjour a été de courte durée ; car il dit, en parlant de son prochain voyage : Cette fois-ci je ne veux pas vous voir seulement en passant (1 Cor. XVI, 7), ce qui exclut jusqu'à l'idée du premier séjour, lequel avait duré dix-huit mois (Actes XVIII, 11). Ensuite il nous dit ailleurs (2 Cor. II, 1) qu'il a différé son voyage pour ne pas venir une seconde fois attrister la communauté : le précédent voyage avait donc été l'occasion de rapports désagréables, d'avertissements sévères (ce qui explique aussi les allusions contenues dans 2 Cor. XII, 20, 21), et l'on voit tout de suite que

cela ne saurait se rapporter au premier séjour à nous connu. Maintenant nous entrevoyons aussi que les nouvelles et nombreuses remontrances formulées dans la première épître qui nous est restée, ainsi que celles qui doivent avoir fait l'objet de l'épître perdue, sont dans une liaison intime avec cette tristesse éprouvée par l'apôtre et causée par lui à son tour, lors de son dernier séjour. Qu'on n'oppose pas à cette démonstration le silence des Actes sur ce voyage intermédiaire, comme si ce livre devait être un journal exact de toutes les courses de Paul. Il y manque bien des choses : on n'a qu'à relire le passage 2 Cor. XI, 23 suiv., pour se convaincre que le récit de Luc présente des lacunes innombrables, dont il serait facile d'augmenter le catalogue en épluchant les épîtres.

Disons encore que les Corinthiens avaient été évangélisés pendant quelque temps, depuis le premier départ du fondateur de leur église, par un prédicateur originaire d'Alexandrie, Apollonius, que l'auteur du livre des Actes (chap. XVIII, 24 suiv.; XIX, 1) nous a déjà fait connaître, et dont l'éloquence ou la méthode d'enseignement avait eu une grande vogue à Corinthe, si bien que beaucoup de personnes affectèrent dès lors de préférer cet orateur à Paul. Celui-ci a dû faire la connaissance personnelle de son rival dans cette ville même, lors de son second séjour, où il se lia d'amitié avec lui, comme avec le continuateur autorisé de son œuvre.

Après ces observations préliminaires, nous arrivons à notre première épître elle-même. L'analyse de cet écrit est des plus faciles. L'auteur y traite successivement des sujets très-divers, de sorte que le texte se divise tout naturellement en une série de sections, que nous ne voulons pas appeler des chapitres, pour qu'on ne les confonde pas mal à propos avec ceux de nos éditions, dont la coupe est en partie arbitraire et gênante. L'épître entière présente ainsi quelque chose de régulier, de méthodique : elle a presque les allures d'un traité dont le plan aurait été arrêté d'avance, comme cela n'est le cas nulle part ailleurs dans les écrits de Paul. Nous allons faire une récapitulation sommaire des matières discutées, pour ménager à nos lecteurs un aperçu de l'ensemble : pour plus de détails, nous les renvoyons au commentaire.

L'apôtre ne s'arrête pas bien longtemps aux éloges généraux et aux assurances de satisfaction par lesquelles il a l'habitude de

débuter. Il y a trop de choses à Corinthe qui donnent à ses pensées une tout autre direction et qui lui inspirent des soucis. Il a hâte d'en décharger son cœur. Aussi, avant d'aborder les questions qui lui ont été adressées dans la lettre remise par les députés, il consacre plusieurs pages à des remontrances de plus en plus sévères, relativement à la condition morale dans laquelle se trouvait alors la communauté (chap. I-VI). Cette première moitié ou partie principale de l'épître porte sur deux sphères de la vie sociale, sur deux aberrations des esprits encore peu pénétrés de celui de l'Évangile, toutes les deux inhérentes au caractère général de la nation grecque : c'est, d'un côté, la manie de se séparer en coteries, même pour des motifs sans importance, de l'autre, le relâchement des mœurs considéré comme chose indifférente.

Il existait donc des partis dans le sein de l'église de Corinthe. Ces partis avaient adopté comme drapeaux des noms propres. Les uns se disaient de Paul, les autres d'Apollonius, d'autres de Pierre ou de Christ. De pareilles désignations ne servent guère à rendre les accommodements plus faciles, lors même qu'elles ne représentent pas des intérêts majeurs. Ici du moins nous sommes sûrs d'avance qu'elles ne rappelaient pas la présence simultanée de chefs rivaux, mais plutôt des prédilections individuelles ou des tendances diverses dans la masse des membres. En entendant opposer Pierre à Paul, nous songeons naturellement aussitôt à la grande question de la valeur de la loi, cette question qui s'agitait alors un peu partout, et avec laquelle nous venons de nous familiariser par l'étude de l'épître aux Galates. Qu'à Corinthe aussi cette question ait remué les esprits, cela n'a rien de surprenant, les Juifs y étant nombreux et représentés au sein de l'église dans une certaine proportion. Il est cependant à remarquer que l'apôtre ne touche pas le moins du monde ici à cette question. Il laisse absolument de côté l'élément théologique, pour ne s'occuper que de l'esprit de parti en lui-même, de ce goût puéril pour la scission, là où l'union est le suprême avantage, et devrait être le premier des devoirs. Tout de même nous apprendrons plus tard, par la seconde épître, que les antipathies judaïques contre l'apôtre des gentils n'y manquaient pas, qu'elles étaient au contraire très-prononcées, très-acrimonieuses. Pour le moment, loin d'insister sur la distance qui séparait les deux points de vue, Paul se plaît à placer son collègue de Jérusalem sur la

même ligne que lui (chap. III, 22), et à leur assigner à tous deux une place telle, que les torts de ceux qui prétendaient se prévaloir de leurs noms en devenaient plus évidents. En revanche, il prononce plus fréquemment le nom d'Apollonius, et fait à son sujet quelques allusions qui nous permettent de voir quelle était au fond la portée de certaines divisions qui troublaient la paix de l'église. Rien ne nous autorise à penser qu'il y aurait eu des divergences religieuses entre les deux interprètes de l'Évangile, qui l'avaient successivement édifiée. Il s'agissait là uniquement de la méthode de l'enseignement, de la forme des prédications. L'apôtre, par des raisons sans doute très-plausibles, s'en était tenu au simple exposé des faits et des principes, persuadé qu'il était que la vérité révélée n'avait pas besoin des artifices de la rhétorique humaine, là où Dieu dirigeait les cœurs, et que les Corinthiens avaient surtout besoin d'être bien affermis dans les éléments mêmes du christianisme. Apollonius, de son côté, élevé à l'école d'Alexandrie et disposant des ressources d'une dialectique savante et d'une exégèse raffinée, avait captivé des auditeurs accoutumés aux beaux discours des sophistes de l'époque, et qui demandaient que l'orateur charmât leur oreille et satisfît leur goût. Voilà pourquoi l'apôtre insiste surtout et très au long sur la valeur relative du fond et de la forme, et tient à justifier la règle qu'il s'est tracée pour l'instruction à donner à ses catéchumènes Corinthiens, sans songer à la gloriole résultant de l'asse -timent de la foule, ou plutôt en y renonçant volontiers.

Jusque-là tout est clair et certain dans cette partie de l'épître (chap. I-IV). Mais il y a encore un élément, un seul mot, qui a donné lieu à des explications très-diverses. C'est ce parti de Christ, nommé à côté des trois autres. Il faut convenir que l'expression est assez étrange. Comment et dans quel sens Christ pouvait-il être mis en parallèle avec de simples missionnaires ou prédicateurs? Car nous sommes convaincu que c'est ici le cas, et que le sens du texte n'est pas, comme on l'a aussi prétendu : Vous autres, vous vous dites de Pierre, de Paul, d'Apollonius, moi, Paul, je me dis de Christ (chap. I, 12). En nous appuyant sur un passage de la seconde épître (chap. X, 7), nous estimons que le parti qui se disait de Christ était celui des judaïsants rigides, de ceux qui contestaient à Paul toute espèce d'autorité, le droit même de se dire apôtre de Christ, ceux, enfin, qui sont l'objet de sa polémique très-directe et très-décidée dans les

derniers chapitres de cette même lettre, et contre lesquels il s'applique à revendiquer ses titres avec une énergie et une humeur qui fait bien voir qu'il s'agissait là d'autre chose que d'une affaire de goût ou de coterie, comme c'était le cas, par exemple, à l'égard d'Apollonius. Si donc dans la première épître l'apôtre n'insiste pas sur cet antagonisme, ce ne peut pas avoir été parce qu'il n'existait pas encore à ce degré (le nom seul du parti prouverait le contraire) : mais il paraît qu'il évitait à dessein d'engager la discussion sur un terrain aussi brûlant, alors qu'il importait avant tout de ramener à la concorde ceux qui n'étaient divisés que sur des questions plus secondaires, et dont la réconciliation devait hâter la formation d'un noyau capable de résister victorieusement aux forces dissolvantes de l'esprit de secte. Peut-être aussi Paul hésitait-il à combattre trop ouvertement l'ascétisme légal des Juifs, en face d'une société qui n'était que trop disposée à se méprendre sur la différence entre la vraie liberté chrétienne et la licence païenne. Nous ajouterons encore que cette définition du parti de Christ maintient aussi la différence, déjà relevée à propos de l'épître aux Galates (chap. II) et des Actes (chap. XV), entre l'exclusivisme des pharisiens conséquents et strictement conservateurs, et les tendances conciliatrices des apôtres qui avaient proposé le compromis de Jérusalem, et qui, se renfermant dans leur cercle d'idées théologiques encore peu étendu, croyaient naïvement que cette décision couperait court à tout mal-entendu, à toute scission ultérieure. Peut-être même Pierre n'est-il nommé dans cette circonstance que parce que bien des gens aimaient à le regarder comme le chef attitré de l'Église entière (et l'on sait que cette opinion a joué et joue encore un grand rôle dans l'histoire du christianisme), tandis que Paul était bien décidé à n'accorder à aucun mortel une suprématie quelconque dans une sphère où Christ seul devait régner (1re ép., IX, 5; 2e ép., XI, 5; XII, 11).

Nous aurons moins d'observations à faire sur l'autre sujet traité dans cette première partie de l'épître (chap. V. VI). L'apôtre s'y plaint avec amertume de ce que les principes de l'Évangile n'ont pas encore produit dans l'église de Corinthe les effets moraux qu'il avait cru devoir en attendre, cette pureté du sentiment, cette horreur du vice, cet esprit de paix et de fraternité, dont l'action énergique aurait fait de la communauté comme un foyer de lumière et un ferment régénérateur dans un cercle de

plus en plus étendu. Au lieu de cela, il était attristé par un spectacle tout opposé. Nous entrevoyons que l'union des membres était troublée aussi par des contestations civiles, par des procès qui se débattaient devant les tribunaux, que la débauche était regardée comme une chose indifférente qui ne faisait de tort à personne, et, par conséquent, ne relevait pas du jugement d'autrui. Nous apprenons plus particulièrement, et c'est à cela que l'auteur s'arrête tout d'abord, qu'un cas patent d'inceste avait pu se produire, sans qu'on prît la moindre mesure pour châtier un pareil scandale, ou du moins pour en purger l'église. A cet égard, l'apôtre ne se borne pas aux reproches et aux exhortations ; il déclare qu'il regarde le coupable comme indigne du nom de chrétien, comme déchu de tous les priviléges qui s'attachent à ce nom, et demande son excommunication formelle et solennelle. Après cela, il fait valoir une série de considérations destinées à réveiller le sentiment moral des autres, et à leur donner le vrai critère pour l'appréciation des actes de la vie privée, et surtout la conscience du caractère sacré, inhérent à la personne humaine tout entière, dès qu'elle est entrée avec le sauveur dans cette union qui fait des deux un seul être spirituel, et du corps un temple de l'esprit divin.

Dans la seconde partie de l'épître, Paul s'applique à répondre à diverses questions qui lui avaient été adressées par les Corinthiens, dans la lettre que leurs députés venaient d'apporter. Ces questions font voir par elles-mêmes déjà combien les nouvelles idées, jetées dans le public par la prédication de l'Évangile, travaillaient les esprits, et jusqu'à quel point elles avaient, dès l'abord, abouti à des conceptions divergentes sur des sujets dont on ne s'était pas occupé antérieurement, ou qui n'avaient jamais encore été examinés à un point de vue plus élevé. Car nous pouvons admettre, sans craindre de nous tromper, que des discussions, des divergences semblables, en un mot, cette fermentation religieuse, qui allait donner naissance à une activité théologique telle que le monde ne l'avait point encore connue, n'existait point seulement à Corinthe, bien que ce soit cette localité sur laquelle notre épître jette une lumière qui nous fait défaut en maint autre endroit.

La première de ces questions est celle du mariage (chap. VII). Chose curieuse ! Au milieu d'une société, à laquelle tout à l'heure l'apôtre se trouvait dans la nécessité de rappeler les règles les plus élémentaires de la chasteté, et où l'opinion publique n'était

pas même bien violemment provoquée par un débordement scandaleux, on commençait déjà à se demander sérieusement si, au point de vue de l'Évangile, le mariage légitime était chose permise, s'il ne fallait point se l'interdire absolument et faire cesser les rapports conjugaux entre les époux chrétiens. D'où venait cette tendance ascétique complétement étrangère au judaïsme vulgaire (bien qu'elle ait existé chez une secte assez fameuse, mais nulle part mentionnée dans le Nouveau Testament), et dont on retrouve à peine la trace dans quelques confréries sacerdotales de l'antiquité païenne? Il est vrai que Jésus lui-même s'est exprimé au sujet du mariage de manière à sembler donner la préférence au célibat (Matth. XIX, 12), mais nous ne voyons pas que ses idées ou ses conseils à cet égard, quelle qu'en ait été la véritable portée, aient exercé une influence pratique sur les mœurs de la primitive église. Nous voyons ici même que Paul ne songe pas à cacher ses sentiments, tout à fait conformes à ceux du Maître, mais exprimés avec plus de netteté encore, et appuyés sur des motifs très-plausibles. Cependant tout cela ne nous explique pas suffisamment qu'à Corinthe ou ailleurs on soit allé jusqu'à ériger en principe ce qui, dans la bouche de l'apôtre, n'était qu'un conseil, donné au surplus avec des restrictions aussi sensées que nécessaires. Ce n'est certes pas un mal-entendu provoqué par son enseignement, qui a pu suggérer à certaines personnes de Corinthe l'idée de regarder la vie conjugale comme incompatible avec la sainteté chrétienne. Encore moins nous persuaderons-nous que le mysticisme essénien ait été transporté aussi loin de son berceau. Il nous paraît plus naturel d'attribuer la naissance et le développement de pareilles idées à une réaction contre le libertinage qui rongeait la société païenne, et qui, joint à la profonde dégradation politique, conduisait visiblement la nation grecque à sa ruine définitive. Mais cette réaction n'était pas l'effet du seul sentiment moral. Elle recevait ses forces, en majeure partie peut-être, de la spéculation philosophique, qui dans ce siècle déjà commençait à caresser l'idée dualiste d'un antagonisme radical entre l'esprit et la matière, idée qui prévalut plus tard dans les systèmes gnostiques, mais dont les apôtres déjà rencontraient les premières traces sur leur chemin [1]. L'esprit spéculatif des Grecs, qui ne trouvait aucun aliment dans la religion popu-

[1] *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, liv. III, chap. 9.

laire, était dès lors disposé à s'emparer des théories d'origine étrangère, dont le mélange des nationalités dans l'empire favorisait la propagation, et dont les attraits, chez des hommes qui travaillaient surtout avec l'imagination, étaient à la fois un avantage et un danger pour le christianisme. Car ils lui amenaient beaucoup de disciples, dont les uns y trouvaient mieux qu'ils n'avaient cherché, mais dont les autres y introduisaient aussi des éléments exotiques et corrupteurs. Pour revenir à notre texte, nous dirons encore que Paul traite successivement une série de cas particuliers auxquels la question de principe pouvait s'appliquer. Nous ne savons pas si la lettre des Corinthiens spécifiait déjà elle-même tous ces cas, ou si l'apôtre y fut seulement amené par la nature même du sujet ; mais nous devons faire remarquer d'avance l'extrême prudence de ses avis et la parfaite intelligence de ce qui sépare le principe et le devoir de la simple convenance temporaire ou accidentelle.

Si cette discussion relative au mariage est de nature à nous intéresser à un haut point, indépendamment du principe considéré en lui-même, à cause de l'importance pratique que les idées sur la valeur du célibat ont eue dans la suite, il en sera de même, mais pour une raison différente, de la seconde question, traitée fort au long dans les chap. VIII à X, celle des viandes. Pour orienter nos lecteurs sur l'origine de cette question et la portée de l'enseignement apostolique, nous commencerons par leur rappeler l'antipathie que le peuple juif manifestait partout et avec une énergie croissante contre le polythéisme des autres nations. Du temps des apôtres, non seulement c'était chose extrêmement rare qu'un Israélite reniât la foi de ses pères, mais la répulsion pour tout ce qui tenait au paganisme s'étendait à bien des choses, qui, au fond, n'avaient pas nécessairement un caractère religieux, comme les produits de l'art plastique, les jeux publics, etc. A plus forte raison, ce qui se rattachait plus directement au culte païen était l'objet d'une répugnance profonde. Ainsi il va sans dire qu'un Juif, qui refusait même de s'asseoir à la table d'un homme non circoncis (Act. X, 28. Gal. II, 12, etc.), n'aurait jamais consenti à assister à un festin précédé d'un sacrifice idolâtre. Mais on allait beaucoup plus loin dans cette susceptibilité religieuse. Il arrivait souvent, quand les sacrifices étaient plus abondants ou plus somptueux, qu'une partie des viandes n'était pas consommée sur place, mais rentrait dans le commerce de

détail et était exposée au marché, ce qui, aux yeux des gens non prévenus, devait ôter à la marchandise tout caractère sacré. Les Juifs cependant étaient plus scrupuleux, et ne voulaient absolument pas s'exposer à en faire usage, de peur d'encourir le reproche d'avoir indirectement participé à un acte d'idolâtrie. Nous voyons que, très-anciennement déjà et dès que l'élément hellénique vint à s'introduire dans l'Église, ce point attira l'attention de la partie judéo-chrétienne, et nous pouvons mesurer l'importance qu'on donnait à la chose, par ce fait, que lorsqu'il s'agit de trouver les bases d'un compromis entre les deux fractions de la chrétienté, on céda plus facilement sur la circoncision elle-même que sur l'usage des viandes provenant de sacrifices païens. C'est que, dans le premier cas, il n'y avait que l'absence du signe distinctif de la nationalité privilégiée, dans l'autre, au contraire, il y aurait eu, d'après l'opinion dominante, adhésion positive à une religion étrangère et abhorrée (Act. XV, 29). Cette aversion, que nous avons aujourd'hui quelque peine à comprendre, a subsisté longtemps dans l'Église, et il y en a des traces ailleurs encore dans le Nouveau Testament (Apoc. II, 14, 20). Or, il arriva qu'à Corinthe les idées rigides et traditionnelles et les idées larges et libérales s'entrechoquèrent sur ce terrain, ce qui suffit pour démontrer la présence simultanée de chrétiens d'origine différente, sans qu'il soit besoin d'en administrer d'autres preuves encore. Mais le libéralisme des Grecs ne sut pas se tenir dans de justes limites. Plusieurs ne se contentaient pas de manger de la viande primitivement consacrée, qu'ils achetaient au marché sans s'enquérir de sa provenance ; ils ne se faisaient pas non plus scrupule de s'asseoir à table jusque dans des lieux consacrés aux idoles, quand des amis ou des parents, étrangers à l'église, les invitaient à un festin inauguré par une cérémonie religieuse. On comprend qu'il devait en résulter des récriminations et des conflits, que la paix de la communauté, que les consciences mêmes en étaient troublées, tous n'étant pas capables de se rendre compte de ce qui pouvait être permis et de ce qui devait être interdit à cet égard. Nous admirerons la haute sagesse de l'apôtre, qui traite la question à différents points de vue, d'abord en précisant les principes d'après la théorie abstraite, ensuite, et avec une force de logique et une éloquence irrésistibles, en faisant valoir les considérations pratiques qui seules devaient guider le chrétien, soit dans ses relations avec des frères, moins éclairés peut-être,

mais non moins dignes d'égards, soit dans la vigilance avec laquelle il devait se prémunir lui-même contre tout égarement même involontaire. A première vue, toute cette question n'existe plus pour nous, et l'on pourrait être tenté de croire que les instructions données ne présentent plus d'intérêt actuel. Il n'en est rien cependant, et l'on se convaincra facilement qu'il y a là un trésor de règles, surtout de morale sociale, qu'on aurait tort d'oublier et qui sont d'une application de tous les jours. Nous ajouterons que ce morceau offre un attrait particulier par une assez longue digression, dans laquelle l'apôtre rend compte de la manière dont il comprend ses devoirs personnels, et propose son exemple comme l'expression vivante des maximes qu'il inculque à ses lecteurs. De plus, il contient un passage relatif à la cène ou communion du Seigneur, lequel, tout court qu'il est, formera toujours l'une des bases les plus solides de l'enseignement théologique sur ce point malheureusement si controversé.

Après cela, l'auteur arrive à plusieurs autres points, au sujet desquels les Corinthiens avaient bien besoin d'être ramenés aux vrais principes, et qui sont entre eux dans une certaine connexité, en ce qu'ils se rapportent tous à la tenue des assemblées d'édification commune (chap. XI-XIV). Il n'est pas également sûr que les avis donnés ici par l'apôtre aient été provoqués, comme les précédentes instructions, par des questions qu'on lui aurait adressées : ce peuvent aussi avoir été les informations reçues de vive voix qui lui ont suggéré ses avis, dont le ton est assez sévère, surtout au début. Ce sont trois abus qu'il relève successivement, tous les trois assez étranges, à notre gré. Nous ne les indiquerons ici qu'en quelques mots, le commentaire suffisant pour diriger le lecteur dans l'intelligence des textes. Ceux-ci laissent à désirer quant à la lucidité de l'exposition, ou de ce qu'on pourrait appeler l'entrée en matière, du moins en ce qui concerne le premier et le troisième point. Aussi bien avons-nous jugé à propos de donner plus de développement à l'explication des détails, et cela nous permet de nous borner ici au strict nécessaire.

Le premier de ces abus, c'était l'affectation des femmes de paraître dans ces assemblées dans un costume qui bravait les usages. Elles ôtaient le voile, contrairement à ce qu'exigeaient alors les règles de la bienséance. Nous ignorons pour quel motif les personnes auxquelles Paul avait à adresser ce reproche

s'étaient éprises de ce genre d'émancipation. Cela tenait-il à quelque idée religieuse mal comprise ou mal digérée? Le texte ne nous le dit pas explicitement. Aussi n'est-ce pas autant le fait en lui-même qui réclame notre attention, que la manière dont l'apôtre le juge, et le genre d'arguments qu'il emploie pour établir les vrais principes, relativement à la place qui revient à la femme dans la société, et la mise par laquelle elle doit montrer qu'elle connaît sa position. Si tout à l'heure nous avons eu l'occasion d'admirer son dévouement absolu aux devoirs que lui imposait sa mission, ici nous apprenons à le connaître d'un côté moins avantageux : sa dialectique, qui se ressent de l'école par laquelle il a passé autrefois et qui nous laisse bien froids, offre un remarquable contraste avec la chaleur entraînante de ses convictions morales, et si celles-ci lui inspiraient des avis toujours encore salutaires, malgré les changements qui s'opèrent sans cesse dans les mœurs, ses raisonnements scolastiques, qu'il estimait sans doute péremptoires, ne sauraient prévaloir contre cette mutabilité des formes sociales.

Le second abus que l'apôtre signale et châtie était bien plus grave. Nous savons par les Actes (chap. IV, 42, 46), que dès les premiers temps, les chrétiens, mus par un sentiment de cordiale fraternité, avaient contracté l'habitude de faire, plus ou moins fréquemment, des repas communs et de répéter à cette occasion l'acte symbolique accompli par Jésus la veille de sa mort, et qui reçut plus tard le nom de la sainte cène. On nommait ces repas des Agapes, c'est-à-dire des charités. Or, à Corinthe, cette coutume, qui finit d'ailleurs par être abolie dans toutes les églises, avait donné lieu à des manifestations très-regrettables de l'esprit de coterie qui divisait les membres de la communauté. Il paraît qu'on continuait à se réunir dans un même local, mais qu'à tout autre égard le but de l'institution était méconnu. Chaque famille apportait sa provision et la gardait pour elle ; on faisait bande à part, on se groupait selon les affinités de parti, et les riches y venaient étaler leur bonne chère sans en faire part à des frères moins fortunés. A la place d'un repas où la charité et le recueillement religieux auraient dû régner exclusivement, on avait un festin profane, et dans lequel, par dessus le marché, l'assemblée s'éparpillait en petites sociétés, dont la présence simultanée ne pouvait guère servir qu'à alimenter l'esprit de discorde. Qu'on juge de ce que devenait le rite sacré lui-même dans de pareilles circonstances!

On comprend que Paul éclate en reproches à ce sujet. Cependant ce qui, dans ce chapitre, nous intéresse plus que le souvenir d'un égarement qui eut bientôt disparu de l'Église, c'est que l'auteur saisit cette occasion de rappeler l'origine, le but et la portée d'une institution qui est restée et qui subsiste encore, et qu'il complète ainsi ce qu'il a dit plus haut sur cette matière.

Nous ne nous arrêterons pas longtemps ici au troisième abus relevé par l'apôtre, par la raison que lui-même s'y arrête davantage, et qu'il donne à son enseignement à cet égard des développements tels, qu'une analyse anticipée de cette partie de l'épître serait hors de propos. Nous craignons même que notre commentaire sur les chap. XII à XIV n'ait pris des dimensions un peu exagérées. Cependant on nous pardonnera cet excès de soins exégétiques, quand on se rappellera que nous nous trouvons là en face d'un préjugé profondément enraciné dans les esprits et consacré par une tradition séculaire, savoir celui que les Corinthiens (ces mêmes Corinthiens que Paul vient de nous faire connaître !) auraient eu le privilége, autrement réservé aux apôtres seuls, de parler des langues étrangères sans les avoir jamais apprises, et que l'auteur aurait simplement voulu leur faire comprendre qu'il valait mieux prêcher dans la langue du pays que tout le monde savait. Cette conception, aussi absurde qu'elle est ancienne, aussi inadmissible en présence de textes suffisamment clairs que généralement adoptée à l'instar d'un article de foi, a dû être examinée à fond, et nous n'avons pas hésité à reproduire, dans le commentaire, la substance d'un travail spécial que nous avons publié autrefois [1], et à compléter ainsi ce qui a déjà été dit à propos de l'événement de la première pentecôte (Actes II). Il s'agit d'un phénomène psychologique, sans doute assez curieux et aujourd'hui assez rare, mais qui n'a jamais complétement disparu de l'Église, qui s'est reproduit surtout aux époques de grands mouvements religieux, quoique à des degrés différents, et qui de nos jours même a reparu au sein de certaines fractions du protestantisme, comme un sujet d'édification pour les uns, d'étonnement peu sympathique, de dégoût même pour les autres, absolument comme du temps de l'apôtre Paul. Celui-ci s'explique sur la chose avec un bon sens incomparable, qui s'allie

[1] La Glossolalie, chapitre de psychologie évangélique. (*Revue de théologie*, t. III, 1851.)

chez lui de la manière la plus heureuse à un mysticisme profond et chaleureux, et qui sait faire la juste part et d'un sentiment religieux ardent, lequel ne saurait être enfermé dans le cercle étroit d'un règlement, et des besoins pratiques de l'Église, laquelle ne doit pas être livrée sans contrôle aux débordements d'une exaltation maladive.

Considéré comme enseignement théologique, ce morceau jette une vive lumière sur l'un des principes les plus essentiels et malheureusement les plus négligés et les plus méconnus de l'Évangile, sur l'idée de l'action de l'esprit divin ; et nous pouvons dire hardiment que toutes les difficultés que la science des écoles a trouvées, ou qu'elle s'est créées elle-même dans l'interprétation de ces trois chapitres, proviennent précisément de ce que l'orthodoxie d'abord, et l'esprit moderne ensuite, ont substitué à la conception mystique du rapport intime entre Dieu et le fidèle, un rationalisme incapable de se placer au point de vue d'un théologien dont on avait transformé les sentiments et les aspirations en formules dogmatiques. La connaissance de l'organisation des premières communautés gagne également à l'étude de cette partie du texte, et de l'aveu de tout le monde, la célèbre digression qu'elle contient sur l'amour chrétien, ses qualités et son excellence, est l'une des plus belles pages que la plume de Paul ait écrites.

Il est un dernier point sur lequel l'apôtre s'explique ici plus au long qu'ailleurs, et le seul, au fond, qui ait une portée directement dogmatique, et par conséquent une importance majeure. C'est la question de la résurrection (chap. XV). La croyance à une existence future, conçue comme un retour des corps à la vie, et à la vie sur cette terre même, était devenue l'une des idées fondamentales du judaïsme du dernier siècle, après avoir été totalement étrangère aux anciens Israélites. C'était aussi l'une de celles que l'enseignement populaire de l'Évangile avait conservées presque intactes, et qu'il apportait partout avec lui dans le monde païen. Mais pour celui-ci elle était une pierre d'achoppement, du moins dans les sphères où l'on se piquait d'être philosophe, et où l'on avait appris à dédaigner les conceptions vulgaires relatives à l'Élysée et au Tartare. Or, il paraît qu'à Corinthe, comme autrefois à Athènes (Actes XVII, 32), il se trouvait des gens qui avaient de la peine à s'approprier une croyance, à leurs yeux plus singulière encore que celles dont on avait nourri leur enfance. Ce

sont eux, sans doute, que Paul a en vue en abordant cette question (v. 12), qui lui apparaît en quelque sorte, et non sans raison, comme la base et le pivot du christianisme pratique, bien entendu, en tant qu'on dégageait les espérances d'avenir des formes par trop matérielles dont elles se trouvaient communément revêtues.

Il traite son sujet sous plusieurs points de vue et d'une manière d'autant plus digne de notre attention, que la théologie de l'Église n'a pas suivi ses traces avec une entière déférence, mais s'est plu à s'arrêter aux errements du judaïsme populaire. Nous nous bornerons ici à signaler les deux points les plus saillants de l'enseignement qu'il propose à cette occasion. D'abord, quant à la vérité et à la réalité de la résurrection elle-même, il la dérive comme un corollaire de celle de Jésus; mais non pas (comme on l'entend ordinairement) dans ce sens, que ce dernier fait, par lui-même, prouverait la certitude de la résurrection universelle, ce qui serait un paralogisme passablement étonnant. C'est, au contraire, l'idée fondamentale de sa théologie, celle de la foi ou de l'union personnelle du fidèle avec son sauveur, qui lui fournit la base de son argumentation. Christ étant ressuscité (ce fait est établi d'abord lui-même comme certain, sur la foi des témoins oculaires), il s'ensuit que ceux qui sont *en* Christ, indissolublement unis à lui, ne sauraient être assujettis à la mort. On s'aperçoit sans peine que ce raisonnement n'a rien de commun avec la croyance populaire de la résurrection universelle de tous les hommes sans distinction, mais que la notion de la vie future est élevée au niveau des conceptions mystiques les plus particulières à l'évangile paulinien.

Le second point, qu'il développe avec une éloquence toute pittoresque, tient étroitement au premier. Il n'y a pas de doute: l'existence future du croyant suppose en même temps celle d'un corps dont sa personne sera revêtue. Mais ce corps n'est pas celui qu'il a porté ici-bas, et dont les nombreuses infirmités l'ont si fréquemment gêné dans l'accomplissement de ses devoirs. Ce sera un corps vivifié par un autre principe que celui dont dépend la vie animale actuelle, un corps qu'on peut appeler spirituel, parce que l'esprit de Christ lui communiquera sa vitalité, un corps enfin, absolument pareil à celui avec lequel le Seigneur lui-même est sorti victorieux du tombeau. Car la chair et le sang, la matière grossière, n'aura point de part à la nouvelle existence.

Nous ne pousserons pas plus loin l'analyse de cette partie du

texte, pour ne pas empiéter sur le commentaire que nous aurons à y joindre. Nous dirons seulement que cette page, qui paraît presque avoir passé inaperçue sous les yeux des contemporains de l'apôtre, termine dignement un écrit si remarquable et si instructif à tous égards. Car le dernier chapitre ne contient plus que des détails d'affaires et de relations personnelles, qui n'ont pas besoin d'éclaircissements préalables. Mais avant d'aborder le texte même, nous ajouterons encore que le caractère de l'auteur s'y dessine de manière à commander le respect et l'admiration. En vrai pasteur du troupeau de Christ, il ne manque pas de réprimander sévèrement, de châtier sans crainte tout ce qui était contraire aux bonnes mœurs, à l'esprit qui devait régner dans une église chrétienne ; mais il sait aussi tendre une main secourable à la simple faiblesse ; il montre de l'amitié à ceux qui sont disposés à s'amender ; il a des consolations pour le repentir sincère. Bien que le ton du discours varie de l'invective à l'exhortation, de l'éloge à la menace, partout il est l'expression de cette belle et grande pensée, que le ministre de l'Évangile est responsable du salut de sa communauté.

AUX CORINTHIENS

I

Paul, appelé par la volonté de Dieu à être apôtre de Jésus-Christ, et le frère Sosthènes, à l'église de Dieu qui est à Corinthe, à ceux qui se sont sanctifiés en Jésus-Christ après avoir reçu la vocation de sainteté, ainsi qu'à tous ceux qui invoquent le nom de notre Seigneur Jésus-Christ en tout lieu, tant de leur côté que du nôtre, que la grâce et la paix soient avec vous de la part de Dieu notre père et du Seigneur Jésus-Christ !

I, 1-3. Paul relève ici sa mission apostolique, qui lui a été conférée par Dieu même, comme il l'avait fait en s'adressant aux Galates, et par des motifs analogues ; cependant il y insiste moins en ce moment. Le frère Sosthènes ne peut avoir été qu'un personnage obscur ; c'était sans doute le secrétaire qui écrivait sous la dictée de l'apôtre ou qui copia sa minute. Car il y avait en ce moment à Éphèse des hommes plus marquants, qui auraient pu et dû être nommés dans l'adresse, s'il avait été dans l'intention de Paul d'écrire en nom collectif.

Les chrétiens auxquels s'adressent les salutations de l'apôtre sont désignés par diverses épithètes, qui font ressortir le caractère spirituel et religieux de la communauté, mais qu'il ne faut pas vouloir considérer comme étant formulées dans un ordre systématique. A ce dernier point de vue, comme il n'est pas fait mention de l'élection, le premier terme qui se présentera, c'est la

vocation, Dieu commençant par faire appel à l'individu qui doit arriver au salut en Christ; à cette vocation correspond de la part de l'homme la *sanctification*, c'est-à-dire la consécration à Dieu, l'éloignement du monde et du péché, faits qui se réalisent *en Christ*, c'est-à-dire par l'union personnelle et intime avec le Sauveur, et qui aboutissent à l'état de *sainteté*. Tout cela, comme il va sans dire, et comme le prouve surabondamment la suite de l'épître, est dit au point de vue idéal et théorique et ne saurait faire préjuger la situation réelle de l'église de Corinthe. Cela se montre encore dans une tournure particulière à notre texte et qui ne se retrouve nulle part ailleurs dans les formules de salutation: c'est que celles-ci s'adressent ici à tous les chrétiens indistinctement, en tous lieux. Non pas que Paul ait entendu écrire une lettre encyclique et universelle, mais il est en ce moment préoccupé de l'idée de la communion spirituelle qui unit tous ceux qui ont appris à invoquer le nom de Christ. En souhaitant une ample effusion de grâce et de paix à une église particulière, il se plaît à généraliser ce vœu, parce que la diversité des lieux est un fait sans importance en face de celui de l'unité de Dieu, du sauveur, de l'humanité et du salut. Les commentateurs n'ont pas généralement compris cette association d'idées; ils ont donné à la phrase: *tant de leur côté que du nôtre*, différents sens absolument inacceptables; tandis que cette phrase s'explique très-bien, quand on songe qu'en ce moment la mer séparait l'écrivain des lecteurs qu'il avait en vue.

[4] Je ne cesse de remercier mon Dieu à votre égard, au sujet de la grâce qui de sa part vous a été accordée en Jésus-Christ. Car vous avez été richement dotés à tout égard, par votre union avec lui, en instruction et en intelligence, le témoignage de Christ ayant été solidement établi parmi vous, de sorte qu'il ne vous manque aucun don de la grâce, en attendant la manifestation à venir de notre Seigneur Jésus-Christ. [8] Celui-ci vous affermira aussi jusqu'à la fin, afin que vous soyez irréprochables, au jour de notre Seigneur Jésus-Christ. Car il est fidèle à sa parole, ce Dieu par lequel vous avez été appelés à la communion de son fils Jésus-Christ, notre Seigneur.

I, 4-9. L'apôtre débute, comme presque partout ailleurs, en rendant grâces à Dieu de ce que le bienfait de l'Évangile ait été octroyé à ceux auxquels il s'adresse en ce moment. La nature même d'un pareil exorde l'amène à s'arrêter de préférence au

côté satisfaisant du résultat, bien que l'épître, presque d'un bout à l'autre, doive s'occuper essentiellement de défauts à signaler, d'abus à redresser, d'égarements à châtier. Cependant on aurait bien tort de voir ici un simple moyen rhétorique, employé pour mieux captiver l'esprit des lecteurs. Car non seulement on est autorisé à supposer que tous les membres de l'église de Corinthe ne méritaient pas le blâme à un égal degré, il convient aussi de remarquer que ce que notre passage renferme d'éloges ne s'applique pas à toutes les sphères de la vie chrétienne indistinctement, de sorte que, dès le premier pas, l'apôtre paraît vouloir réserver la place à des communications d'un genre tout opposé. En effet si, d'un côté, Dieu a richement doté les chrétiens de Corinthe, en pourvoyant à leur *instruction religieuse* et en leur accordant les divers *dons* nécessaires et utiles à l'édification de l'église (chap. XII), eux, de leur côté, ne sont loués ici que pour une seule raison : ils possèdent l'*intelligence* de la volonté de Dieu, et la connaissance du *témoignage de Christ*, c'est-à-dire de l'Évangile, est solidement établie parmi eux; en d'autres termes, l'apôtre ne voit pas aujourd'hui en face de lui des erreurs religieuses, qui auraient égaré la majorité, ou bien encore cette faiblesse de caractère qui lui ferait craindre la défection, le retour vers le paganisme. Mais quant au moral, il n'en est question qu'au futur, par forme de vœu : Christ, je l'espère, vous *affermira*, il fera en sorte, par l'action de son esprit, qu'au jour du jugement vous puissiez vous présenter devant lui sans avoir à craindre la réprobation (1 Thess. III, 13; V, 23). Et cet espoir, Paul le fonde essentiellement sur la promesse de Dieu, qui ratifiera la vocation adressée à chaque fidèle par l'assistance perpétuelle de sa grâce. Cette espèce d'antithèse entre la situation présente et réelle, et la perspective idéale, est encore marquée par la phrase : il ne vous manque rien *en attendant* la manifestation à venir de Christ (2 Thess. I, 7), comme s'il voulait rappeler à la fois le but et les moyens, la perfection qu'il s'agit d'atteindre, mais dont on est encore bien éloigné, et les secours spirituels que le dispensateur de tout bien accorde si largement à ceux qui veulent en user, et que les Corinthiens, comme on va le voir, ont encore si peu mis à profit.

[10] Cependant je vous exhorte, mes frères, en vue de notre Seigneur Jésus-Christ, à être tous d'accord dans vos discours, en sorte qu'il

n'y ait point de scission entre vous, mais que vous soyez parfaitement unis d'esprit et de sentiment. Car il m'a été rapporté à votre égard, mes frères. par les fils de Chloé, qu'il y a des discordes parmi vous. [12] Je veux dire que tel d'entre vous dit: Moi, je suis du parti de Paul! tel autre: Moi, je suis d'Apollos! moi, je suis de Pierre! moi, je suis de Christ! Christ est-il divisé? est-ce Paul qui a été crucifié pour vous! ou est-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés? Je rends grâces à Dieu de ce que je n'ai baptisé aucun d'entre vous, si ce n'est Crispus et Gaïus, afin que personne ne dise que vous avez été baptisés en mon nom. J'ai aussi baptisé la famille de Stephanas; autrement je ne sache pas que j'aie baptisé quelqu'un d'autre encore.

I, 10-16. Paul aborde, sans autre préambule, le premier sujet qu'il est obligé de traiter dans cette épître, le premier défaut à signaler dans l'église de Corinthe, celui qui probablemeut était la source de la plupart des autres: les dissensions intérieures qui déchiraient la communauté. Ce fait était de nature à préoccuper sa sollicitude pastorale, même indépendamment des causes qui l'avaient amené; car l'unité de l'Église, fondée sur l'unité de la personne du Sauveur, et sur l'égalité de tous en face des conditions du salut, est bien l'une des notions fondamentales de la théologie évangélique. Aussi bien verrons-nous que, dans cette première épître du moins, l'apôtre n'oppose pas, l'une à l'autre, les conceptions radicalement différentes de l'Évangile, comme nous le lui avons vu faire dans l'épître aux Galates; il s'attache moins aux causes des discordes qu'il déplore, qu'à leur manifestation, tant en paroles qu'en actes. C'est ainsi que nous nous expliquerons qu'il ait pu commencer par recommander à ses lecteurs l'accord dans les *discours*. Cela ne se rapporte pas à l'uniformité désirable des formules dogmatiques ou des professions de foi, dont il n'est pas question ici, mais, comme on le voit quelques lignes plus bas, à la prétention de faire valoir certaines prédilections relativement à des personnes, et en général à cet esprit de coterie, qui était d'autant plus regrettable qu'il avait moins de raison d'être. Par ce début même, nous voyons que Paul, provisoirement du moins, se préoccupe beaucoup plus du côté moral et social de ces divisions, que de ce qu'il pouvait y avoir d'éléments théoriques.

Pour ce qui est de la nomenclature ou classification des divers partis, dont le texte nous signale l'existence à Corinthe, nous renvoyons nos lecteurs à l'introduction générale, dans laquelle

nous avons dû nous expliquer plus au long sur cette matière encore aujourd'hui assez controversée. Bornons-nous ici à dire d'avance que la différence dogmatique qui séparait positivement le parti de Pierre (et de Christ) de celui de Paul, n'est ni relevée ni discutée dans notre épître. Ce n'est que dans la suivante que l'apôtre y revient, et très-sérieusement. Ici il circonscrit à dessein ses remontrances dans un cercle d'idées plus étroit et moins important, car il va restreindre ses observations de détail à ce qu'il y avait à dire sur les différences entre le parti de Paul et celui d'Apollonius, lesquels n'étaient guère séparés que par ce besoin de dissidence et d'opposition si profondément inhérent à la nationalité grecque.

Et plus particulièrement il décline l'honneur très-équivoque de voir son propre nom servir de drapeau à un parti. Comme il n'y a qu'un Christ, et par conséquent une seule et unique Église, aucun individu, apôtre, prédicateur, directeur ou surveillant ne saurait prendre ou occuper, aux yeux des fidèles, la place réservée à Christ seul ; les bienfaits spirituels acquis par celui-ci à l'humanité ne sont dus à personne d'autre, et l'acte d'initiation, par lequel le nouveau converti est reçu membre de l'Église, et qui est à vrai dire le symbole de son union personnelle avec Christ, ne doit pas être interprété de manière à substituer à celui-ci la personne du simple frère qui l'administre. Bien que cette dernière supposition soit passablement singulière, Paul semble la regarder comme possible, parce qu'il se félicite de n'avoir guère eu l'occasion de la provoquer. Bornant habituellement son activité pastorale à l'enseignement, il avait, à Corinthe aussi, chargé ses amis et disciples de l'administration du baptême, de sorte que les moins intelligents mêmes ne pouvaient point être amenés à se méprendre sur sa véritable position dans l'Église. A ce propos, il cherche à recueillir ses souvenirs et constate que le nombre des individus qu'il avait baptisés de sa propre main, dans cette populeuse communauté, a été comparativement minime. Nous avons sans doute quelque peine à comprendre que Paul doit avoir eu besoin d'une pareille argumentation, et de cette emphase rhétorique pour la faire valoir (*je rends grâces à Dieu*, etc.), mais la suite prouvera que de la part des Corinthiens il pouvait s'attendre à bien des aberrations de jugement. (Pour Crispus, voyez Act. XVIII, 8. Quant à Gaïus, nous savons par Rom. XVI, 23, que les réunions des chrétiens se tenaient dans sa maison. Enfin

Stephanas sera encore nommé plus bas, chap. XVI, 15, 17, comme le premier converti de Corinthe et comme l'un des députés envoyés auprès de Paul à Éphèse.)

[17] Car ce n'est pas pour baptiser que Christ m'a fait apôtre, mais c'est pour prêcher l'Évangile, et cela non point au moyen d'une éloquence philosophique, afin que la croix de Christ n'y perdît rien. Car la prédication concernant la croix est une folie aux yeux de ceux qui sont perdus ; pour nous, au contraire, qui sommes sauvés, elle est une puissance divine. Car il est écrit: «*Je perdrai la sagesse des sages et je mettrai à bas l'intelligence des intelligents.*» [20] Où sont les philosophes, où sont les docteurs de la loi, où sont les savants de ce siècle? Dieu n'a-t-il pas changé en folie la sagesse de ce monde? Car puisque, d'après les sages desseins de Dieu même, le monde, par sa philosophie, n'a pas appris à connaître Dieu, celui-ci a bien voulu sauver les croyants par une prédication réputée folie, et tandis que les Juifs exigent des miracles et que les Grecs demandent de la philosophie, nous, nous prêchons le Christ crucifié, un Christ qui est pour les Juifs un scandale, pour les païens une folie, mais pour ceux qui sont appelés, tant Juifs que Grecs, la puissance même et la sagesse de Dieu. [25] Car cette «folie» de Dieu est chose plus sage que ce qui vient des hommes, et cette «faiblesse» de Dieu l'emporte sur la puissance des hommes. Voyez plutôt, mes frères, comment s'est faite votre vocation: il n'y a pas là beaucoup de philosophes, dans le sens vulgaire, beaucoup d'hommes puissants ou de haute naissance ; mais c'est ce qu'il y avait de stupide, au gré du monde, que Dieu a choisi pour confondre les philosophes ; c'est ce qu'il y avait de faible, au gré du monde, que Dieu a choisi pour confondre les puissants; ce sont ceux d'une condition inférieure, ceux qu'on méprisait, que Dieu a choisis, ceux qui n'étaient rien, pour réduire au néant ceux qui étaient quelque chose, afin qu'aucun mortel ne pût se glorifier devant Dieu. C'est par lui que vous êtes unis au Christ Jésus, lequel est devenu, de par Dieu, notre «philosophie», savoir justice, sanctification et rédemption, afin que, selon ce mot de l'Écriture, *quiconque veut se glorifier, se glorifie au sujet du Seigneur!*

I, 17-31. Dans les lignes qui précèdent le morceau qu'on vient de lire, Paul, en blâmant l'esprit de coterie qui aimait à abuser des noms propres, a refusé pour sa part l'honneur qui lui revenait en apparence ; il arrive maintenant, par une transition

rapide et assez légèrement accusée, à un point de vue opposé, à un côté de la question plus important au fond, et auquel par conséquent il s'arrête plus longtemps (jusqu'à chap. III, 4).

Ce qui le préoccupe maintenant, c'est qu'à Corinthe on était porté à préconiser d'autres noms que le sien ; non pas que son amour-propre en ait été blessé, mais parce qu'il y voyait le signe évident d'une méprise relative à l'essence même de l'Évangile. Paul avait appris (c'est ce qui résulte clairement de toute la discussion dans laquelle il va s'engager) que son genre d'enseignement n'était point goûté par bien des personnes, au gré desquelles sa rhétorique était trop pauvre de ressources, sa prédication trop simple. Les Grecs, habitués à la faconde raisonneuse de leurs rhéteurs, demandaient plus d'art et d'apprêt, une dialectique plus brillante, et faisaient moins de cas des vérités évangéliques, considérées en elles-mêmes, que de la forme savante et philosophique sous laquelle d'autres avaient essayé de les leur présenter. Car il est impossible de méconnaître que Paul ne parle pas ici d'après une pure hypothèse, mais qu'il fait une allusion directe à des jugements formulés à Corinthe et sur lesquels il lui était parvenu des renseignements positifs. Nous entrevoyons même que l'orateur préféré à cet égard n'était autre que son ami et successeur Apollonius, qui en ce moment même se trouvait auprès de lui à Éphèse.

Or, Paul, dont la théologie tout entière revenait à cette thèse que la mort de Jésus sur la croix est la cause et la base du salut de l'humanité, tenait à faire passer cette conviction dans l'âme de ses auditeurs, mal disposés à cet égard, et à cause même des difficultés qu'il rencontrait, soit du côté des Juifs et de leurs préjugés théologiques et nationaux, soit du côté des Grecs et de leur engouement pour la spéculation et la rhétorique. Il estimait, non sans raison, que l'Évangile risquait de perdre en force intrinsèque ce qu'on voulait lui faire gagner par l'art et l'éloquence purement extérieure. Il était convaincu que par lui seul, et dans sa simplicité, nous aurions presque dit dans sa nudité, il parviendrait toujours à être efficace, à révéler la puissance divine qui lui est inhérente, là où l'esprit de Dieu touchait ceux qui devaient être sauvés, et que, à ce point de vue, il contenait aussi la plus haute et la seule véritable philosophie. S'il apparaît à d'autres comme une folie, s'il se montre quelque part impuissant à produire des effets salutaires, tant pis pour ceux qui l'ont mal

jugé, et qui se perdent eux-mêmes en le dédaignant dans l'orgueil d'une science toute mondaine.

L'apôtre s'arrête avec complaisance à cette antithèse entre la vérité simple et absolue qui vient de Dieu par la révélation, et les théories purement humaines qui prétendent s'imposer aux esprits à l'aide de la science, sans donner satisfaction aux besoins de l'âme. Un passage d'Ésaïe (chap. XXIX, 14) est cité par lui comme proclamant d'avance cette incomparable supériorité de la vérité évangélique, considérée comme sagesse ou philosophie divine, et mettant à bas celle des hommes, c'est-à-dire en dévoilant l'impuissance et la fragilité. Il défie les savants de ce siècle, philosophes grecs ou docteurs juifs, de faire valoir leurs systèmes, de les produire au grand jour, pour les comparer et les opposer à la sagesse des simples croyants, éclairés et inspirés par Dieu, en face de laquelle la plus haute spéculation se fait reconnaître comme une triste et pitoyable folie. L'antithèse ne se borne pas à faire ressortir cette faiblesse de la philosophie du monde qui ne parvient pas même à une notion positive de Dieu, malgré ses audacieux essais de scruter les mystères de l'univers ; elle se complaît dans le paradoxe, elle affecte de se placer momentanément au point de vue qu'elle combat, et qualifie directement de folie la prédication de l'évangile du Christ crucifié. Car le monde incrédule ne peut que s'en moquer et s'en scandaliser ; le Grec n'y retrouve pas plus que le Juif ses traditions d'école ; ils se détournent tous les deux avec un superbe dédain d'un si sot enseignement, lequel, à vrai dire, révèle à ceux qui lui ouvrent leur cœur, les ressources infinies de la grâce d'un Dieu qui peut, sait et veut sauver ceux qui ne croient pas pouvoir se passer de son secours.

La puissance et la sagesse de Dieu se montrent d'autant plus éclatantes, que les moyens qu'il emploie pour parvenir à ses fins sont ou paraissent être moins en rapport avec l'effet qu'ils doivent produire. Pour fonder son royaume, pour former le noyau de cette Église qui doit être le levain préservateur de l'humanité, à qui s'est-il adressé ? Les Corinthiens n'ont qu'à regarder autour d'eux, ils trouveront la réponse. Sans doute, l'Évangile a pu être entendu de tous, mais qui sont ceux qui l'ont accepté ? ceux par lesquels Dieu veut faire sa grande œuvre ? Le jugement des hommes est ici en opposition avec le choix de Dieu. Lui, il n'a pas besoin de l'aristocratie de la naissance, de la fortune, de l'intelligence ; les simples, les pauvres, les esclaves même lui

suffisent; car il veut qu'on reconnaisse que c'est lui, et lui seul, qui est l'auteur du salut, et que les hommes ne puissent pas dire que leur science à eux, leurs efforts et leurs sacrifices, en réclament la gloire.

En effet, il n'y a qu'une seule vraie gloire, c'est celle du Dieu sauveur ; comme l'a si bien dit le prophète Jérémie (chap. IX, 23): sagesse, puissance, fortune, tout est vain et sans valeur durable ; heureux celui-là seul qui peut se vanter de connaître le Seigneur, lequel répand sur la terre grâce, justice et salut ! Oui, dit à son tour l'apôtre à ses lecteurs, vous êtes bien, vous, dans le cas de vous vanter, car vous avez reçu de la main de Dieu cette connaissance, et en même temps le bienfait par excellence, en ce qu'il vous a unis à Christ, qui vous tiendra lieu de tout ce que le monde appelle *philosophie* et ce qu'il exalte comme telle, puisqu'il vous rachète, vous justifie et vous régénère.

[1] Moi aussi, mes frères, en venant chez vous, je ne vins point vous annoncer l'enseignement de Dieu à grands frais de rhétorique ou de philosophie. Car je me proposais de ne rien savoir chez vous, si ce n'est Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié. Aussi me suis-je présenté chez vous dans ma faiblesse, avec timidité et avec une grande humilité, et ma parole et ma prédication ne s'appuyaient pas sur le langage persuasif de la philosophie, mais sur la démonstration de l'esprit et de la puissance, afin que votre foi ne se fondât point sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu.

II, 1-5. Après les considérations générales et plutôt théoriques que nous avons lues plus haut, Paul arrive aux faits qui le regardent personnellement. Il justifie sa méthode d'enseignement et de prédication, qui n'avait point satisfait le goût d'une partie des membres de l'église de Corinthe. Cette conviction, dit-il, que l'Évangile se fonde sur un fait non seulement étranger à la philosophie humaine, mais rejeté par elle avec dédain, m'a aussi guidé autrefois, quand je vins vous l'annoncer pour la première fois. Je me gardai bien alors de chercher à vous le rendre familier, à vous le faire accepter, au moyen des ressources de l'art oratoire ou de la dialectique. La vérité ne gagne rien à ces artifices, la forme étant souvent prise pour l'essence, par les esprits superficiels, et l'erreur réussissant tout aussi souvent à se faire accepter sous ce masque trompeur. Je vous ai donc prêché

l'Évangile du sauveur crucifié, purement et simplement, sans essayer de lui donner une forme moins choquante pour ceux qu'il n'aurait pas gagnés par sa puissance propre.

Par *philosophie*, l'apôtre entend en partie (v. 6 ss.) la doctrine elle-même, en tant qu'elle devient un sujet de méditation pour une intelligence plus exercée (l'élément spéculatif du christianisme); mais avant tout aussi la méthode qui sait présenter les thèses qu'on veut faire adopter à d'autres, sous la forme la plus avenante et avec les arguments les plus insinuants. C'est alors plutôt ce que les Grecs ont appelé l'art des sophistes, dans le bon sens du mot. La *faiblesse* naturelle de celui qui renonce à l'emploi des ressources de la rhétorique, pour laisser parler et agir la vérité par elle-même, la *timidité* et l'*humilité* du simple homme du peuple, de l'étranger qui se trouve encore gêné par la différence du langage et de la nationalité, forment une antithèse naturelle avec les allures pompeuses des rhéteurs, avec l'assurance de ceux qui visent à persuader, au risque de ne pas convaincre. L'apôtre de Christ a une telle confiance dans la valeur intrinsèque, dans la puissance propre de la parole de Dieu, qu'il est sûr de la voir agir sur les cœurs sans qu'il ait besoin d'y rien ajouter du sien. A la *persuasion* factice et trompeuse est opposée la *démonstration*, c'est-à-dire la conviction opérée réellement, et inculquée profondément par l'action puissante de l'esprit de Dieu. Car c'est Dieu lui-même, et non le faible mortel, qui doit être l'auteur de la foi. Il est évident que tout ce passage est inspiré à l'auteur par un besoin apologétique, mais il est aussi facile de constater qu'il ne s'agit pas ici de différences radicales dans les doctrines, mais de diverses méthodes d'enseignement. Et c'est pour cela précisément que Paul s'élève contre les divisions qui ont éclaté à Corinthe, l'importance du différend n'étant point de nature à motiver la scission.

[6] Quant à la philosophie, je la prêche aux hommes mûrs; mais une philosophie qui n'est pas de ce siècle, ni des chefs de ce siècle qui sont condamnés à passer; mais je prêche la philosophie divine, autrefois secrète et cachée, que Dieu, avant les siècles, a décrétée d'avance pour aboutir à notre gloire, et qu'aucun des chefs de ce siècle n'a connue (car s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le glorieux Seigneur!), mais telle que l'a décrite cette parole de l'Écriture : «*Ce qu'aucun œil n'a vu, ce qu'aucune oreille n'a entendu,*

ce qui n'est venu à l'esprit d'aucun homme, ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment.» [10] C'est à nous que Dieu l'a révélée par son esprit. Car l'esprit sonde tout, même les profondeurs de Dieu. Car qui d'entre les hommes sait ce qui se passe dans un homme, si ce n'est l'esprit de cet homme qui est en lui-même? De même personne ne sait ce qui est en Dieu, si ce n'est l'esprit de Dieu. [12] Or nous, nous n'avons point reçu l'esprit du monde, mais l'esprit qui vient de Dieu, afin que nous connaissions ce qui nous a été donné par la grâce de Dieu. Et c'est aussi là ce que je prêche, avec des paroles qui ne sont pas enseignées par une philosophie humaine, mais suggérées par l'esprit, me réservant d'expliquer les choses spirituelles à ceux qui ont l'esprit. [14] L'homme sensuel n'accepte pas ce qui est de l'esprit de Dieu; pour lui, c'est une folie, et il ne peut le comprendre, parce que cela doit être jugé à l'aide de l'esprit. L'homme spirituel, au contraire, sait juger de toutes choses, tandis que lui-même n'est jugé par personne. Car qui est-ce qui connaît la pensée du Seigneur pour pouvoir l'instruire? Mais nous, nous avons la pensée de Christ!

II, 6-16. Tout ce morceau exprime au fond une seule et même idée. Si autrefois chez vous, dit l'apôtre aux chrétiens de Corinthe, je me suis fait une loi de prêcher l'évangile du Sauveur crucifié dans toute sa simplicité et sans aucun apprêt rhétorique ou philosophique, ce n'est pas que cet évangile fût une doctrine destinée exclusivement aux esprits faibles, et incapable d'offrir un aliment à ceux dont l'intelligence cherche à s'élever à des conceptions d'une nature plus sublime. Au contraire, il satisfait pleinement tous les légitimes désirs de ce genre, il présente à l'esprit humain les sujets de méditation les plus graves et les plus élevés, il lui fait connaître des choses que jamais la science humaine n'a trouvées, il lui permet de jeter un regard dans les profondeurs de Dieu, dans ses desseins, autrement impénétrables, à l'égard de l'humanité, en un mot, il est la philosophie la plus haute et la plus riche en même temps (voyez *Hist. de la théol. apost.*, l. III, chap. 10), c'est une philosophie tout autre que celle qu'enseignent les *chefs de ce siècle*, ceux que le monde reconnaît pour ses esprits les plus éminents, dont les systèmes dominent dans les écoles, plus ou moins passagèrement, pour se contredire, se réfuter, se ruiner et se remplacer les uns les autres; c'est une philosophie qui n'a pas sa source dans l'entendement humain, mais qui vient de Dieu même; c'est l'ensemble de ses décrets

éternels, jadis inconnus au monde, aujourd'hui révélés pour notre gloire et notre bonheur. Mais cette philosophie ne saurait être prêchée qu'à ceux qui sont capables de la comprendre.

Voilà l'exposition de l'idée fondamentale de ce morceau. Il nous reste à faire une série de remarques de détail sur différentes phrases incidentes.

Il est difficile de dire ce que Paul aura donné aux uns et ce qu'il aura réservé aux autres, en faisant ainsi une distinction, d'après les capacités respectives, entre plusieurs catégories d'auditeurs qu'il pouvait avoir devant lui. La différence aura porté d'abord sur la méthode suivie; par exemple, les études typologiques ou d'exégèse allégorique et spirituelle (comme on disait), auront été réservées pour un enseignement supérieur (Hébr. VI, 1); d'autre part, un enseignement fondé sur la conscience du péché et partant de là pour apprécier l'évangile de la grâce, pouvait être ou paraître plus élémentaire qu'une exposition dogmatique qui partait de la notion de Dieu et de l'idée de la prédestination (comp. l'épître aux Romains avec celle des Éphésiens). Les grandes théories de Paul sur le développement providentiel de l'histoire, sur les destinées de l'Église et du Judaïsme (Rom. IX ss., etc.), et autres pareilles, étaient certes peu faites encore pour des hommes auxquels il fallait d'abord faire connaître le vrai Dieu et dont la conscience avait besoin d'être éveillée avant tout.

La citation du 9e verset ne se retrouve pas textuellement dans l'Ancien Testament, et les Pères admettaient sans difficulté que Paul alléguait ici un passage tiré de quelque livre apocryphe. Mais il est plus probable qu'il citait de mémoire (comp. És. LXIV, 4) et qu'il ne se rappelait pas exactement les paroles du texte qu'il avait en vue.

Nous, dit-il, plus loin, nous possédons cette philosophie, donc nous pouvons aussi l'enseigner quand il y a lieu de le faire. *Nous*, c'est avant tout lui-même, et l'on pourrait à la rigueur s'arrêter à lui, parce qu'il a l'habitude de parler au pluriel. Mais sans doute il n'a pas voulu s'attribuer cette science d'une manière exclusive. Il expose une théorie, un principe religieux; donc il ne parle pas pour lui seul; il a en vue tous ceux qui se trouvent placés dans les mêmes conditions. Nous la possédons, continue-t-il, par une révélation, et il est impossible d'y arriver autrement. Car de même que la pensée intime d'un homme n'est connue d'aucun autre homme, et ne peut l'être que de ce seul

individu, de même la pensée intime de Dieu, objet de cette philosophie évangélique que l'apôtre vient de revendiquer comme la sienne, ne peut être connue que de Dieu seul. A ce propos, l'apôtre analyse l'être divin, comme nous avons l'habitude de le faire à l'égard de notre être, quand nous distinguons l'homme qui pense de l'homme qui est l'objet de la pensée (l'esprit de la personne entière) ; il distingue l'esprit de Dieu, principe pensant, sachant, révélant, de l'être divin conçu dans la totalité de son existence. D'un autre côté, l'objet de la révélation est plus particulièrement désigné par le terme des *profondeurs* de Dieu : ce sont les bienfaits inépuisables réservés à l'humanité (v. 12), mais naguère encore cachés à ses yeux (v. 7). Comp. aussi Rom. XI, 33 suiv.

Oui, l'intelligence humaine ne saisit ces choses que par une communication spéciale de la part de l'esprit de Dieu. Le monde ne peut rien enseigner de pareil, il n'en sait rien. Ce sont des choses *spirituelles*, ainsi nommées d'abord à cause de la source à laquelle nous les puisons, puis en raison de leur nature, enfin en vue de la faculté qui peut en prendre connaissance. Car pour les saisir, les accepter et les comprendre, il faut être soi-même un homme *spirituel* (plus haut il avait dit un homme *mûr*, litt.: adulte), c'est-à-dire inspiré, dirigé par l'esprit de Dieu. Tous les hommes ne sont pas dans ce cas ou rapport. Ils commencent généralement par être *sensuels*, c'est-à-dire que chez eux dominent les facultés et les principes de la vie naturelle, de ce qu'on peut appeler la vie animale, au physique comme au moral, les affections, les passions, le jugement, l'entendement, la volonté, tels qu'ils se développent dans le cours ordinaire des choses. Ils sortent de cette condition pour s'élever à l'autre, quand l'esprit de Dieu les pénètre, les sature pour ainsi dire d'un élément nouveau et supérieur, quand il s'assimile leurs facultés et les sanctifie. Il est vrai que l'homme, de sa nature, a aussi un esprit, et non pas seulement un principe de vie physique, une âme, mais cet esprit est sans force et sans lumière suffisante. C'est par le contact vivifiant avec l'esprit de Dieu qu'il arrive à prendre le dessus, à se fortifier, à devenir le principe même de la vie, qui s'appellera désormais la vie spirituelle. Là où il faut encore des efforts pour faire naître celle-ci, on aurait tort de porter l'enseignement sur des choses qui dépassent l'horizon de l'homme naturel et imparfaitement formé (chap. III, 1 ss.). Tout aussi peu qu'un homme privé de la

vue peut juger des couleurs, tout aussi peu l'homme sensuel peut juger, et par suite accepter, ce qui est de la compétence de l'esprit seul. L'homme spirituel, au contraire, sait comprendre et apprécier les choses les plus élevées, il a le don du discernement (1 Cor. XII, 10), il sait si quelque chose, une idée, un enseignement, est bien de Dieu, ou si cet enseignement prétend faussement se prévaloir d'une origine divine. Lui-même cependant n'est jugé par personne, sous-entendu d'une manière compétente, par ceux qui ne sont pas à la même hauteur. (Il y a ici une arrière-pensée qui se révèlera chap. IV, 3.)

La dernière ligne ne se rattache pas à ce qui précède immédiatement, mais résume le morceau tout entier. Paul se sert à cet effet d'une parole d'Ésaïe (chap. XL, 13), qui ne répond pas tout à fait à sa pensée, parce qu'il ne s'agit pas ici d'instruire Dieu, mais de le comprendre ; toujours est-il qu'il veut de nouveau affirmer que cela n'est possible qu'à ceux qui ont reçu l'esprit de Dieu. Seulement il remplace cette dernière formule par celle de l'esprit de Christ, parce que, à vrai dire, ce n'est que par et en Christ qu'une pareille communication peut se faire ; ce n'est qu'en bien connaissant Christ qu'on arrive à bien connaître Dieu. J'ai donc dû, dit-il, commencer par vous prêcher Christ, avant de m'élever aux régions plus élevées des mystères de Dieu.

[1] Moi aussi, mes frères, je n'ai pu vous parler comme à des hommes spirituels, mais comme à des hommes charnels, comme à des enfants en Christ. Je vous ai nourris de lait et non d'une nourriture solide, car vous ne la supportiez pas encore. Même aujourd'hui encore vous ne la supportez pas, car vous êtes encore charnels. Car tant qu'il y a parmi vous de la jalousie et des discordes, n'êtes-vous point charnels et ne suivez-vous pas la conduite vulgaire des hommes ? [4] Tant que tel d'entre vous dit : moi, je suis du parti de Paul ! tel autre : moi, de celui d'Apollos ! n'êtes-vous pas de ces hommes ? Qui est donc Apollos ? qui est Paul ? Ce sont des serviteurs par lesquels vous êtes arrivés à la foi, selon la part que le Seigneur a faite à chacun. Moi j'ai planté, Apollos a arrosé, mais Dieu a fait croître ; de sorte que celui qui plante et celui qui arrose ne sont rien, ni l'un ni l'autre ; celui qui fait croître, Dieu, est tout. Celui qui plante et celui qui arrose sont placés sur la même ligne, et chacun recevra son propre salaire, selon son propre travail. Car nous sommes les ouvriers de Dieu : vous, vous êtes le champ de Dieu, la maison de Dieu, en construction.

III, 1-9. Après avoir formulé les principes généraux relatifs aux divers degrés de l'intelligence religieuse et de l'illumination de la conscience chrétienne, Paul en revient à l'application de ces principes aux faits qui avaient provoqué ses réflexions, c'est-à-dire aux divisions qui avaient éclaté à Corinthe. Dans quelle catégorie, de celles qui viennent d'être caractérisées, les membres de cette église, du moins en majorité, devaient-ils se voir placés? L'apôtre n'hésite pas; il y a plus, il choisit, pour les classer, un terme plus expressif encore, plus humiliant que celui qu'il avait employé tout à l'heure pour la théorie. Au lieu de *sensuels*, il dit *charnels*. C'est que les Corinthiens ne sont pas, à ses yeux, de ces croyants déjà purifiés et dirigés par l'esprit, de ces chrétiens qui réalisent l'idéal, autant que cela est donné à la faiblesse de l'homme. Chez eux, la chair dominait, si ce n'est par le vice, du moins par les préoccupations de la vanité, de l'amour-propre, de toutes sortes d'intérêts mondains, depuis tout le temps que Paul les voyait de plus près; leur éducation religieuse avançait bien lentement et il n'y avait pas lieu de la faire marcher plus vite à l'égard de l'intelligence, vu les obstacles moraux qu'ils y opposaient eux-mêmes.

Pour tempérer ce qu'il devait y avoir d'amer dans ce reproche et dans ce souvenir, l'apôtre a recours à une allégorie. Il compare ses Corinthiens à des enfants (terme qui trahit d'ailleurs de préférence des sentiments affectueux) qui devaient être nourris de lait, c'est-à-dire d'un enseignement simple et élémentaire. C'était bien le seul qui leur convînt alors et, de fait, le seul qui leur convienne encore en ce moment, et ils ont tort de se plaindre de ce qu'on ne leur ait pas offert la nourriture des adultes, la science plus approfondie de l'Évangile, l'étude sérieuse de ses vérités moins primitives. On devine que les Corinthiens avaient dû trouver cela chez quelqu'un d'autre, et arriver ainsi à mépriser l'enseignement de Paul, qui, à leur gré, ne savait pas s'élever assez haut. On devine aussi que cet autre était Apollonius. Eh bien, dit Paul, si j'avais à recommencer, j'agirais encore de même. A quoi bon une instruction supérieure, à la fois théologique et rhétorique, là où les dispositions morales ne se sont pas encore dégagées des habitudes d'une époque qui devrait être loin derrière vous? A quoi bon prêcher les profondeurs de Dieu (la *gnosis*, comme on disait plus tard; comp. aussi chap. VIII, 1 suiv.) à ceux qui n'ont pas accompli le premier pas demandé par l'Évangile, l'amendement de l'homme naturel et charnel?

Ce dernier fait, dit-il, est suffisamment constaté par vos discordes mêmes, vos querelles de noms propres, qui ne sont pas même des querelles sur des principes. Par elles, vous montrez que vous n'êtes que *des hommes*, c'est-à-dire des hommes ordinaires, comme ils le sont tous naturellement. (Les copistes n'auraient pas eu besoin de changer ici le texte comme trop obscur.) Et, à cette occasion, l'auteur commence une digression, qui s'étend jusqu'au chap. IV, v. 5, et qui est destinée, d'un côté, à faire ressortir ce qu'il y a de puéril dans des divisions de cette nature, de l'autre côté, à signaler les véritables points de vue à rechercher pour l'appréciation des prédicateurs chrétiens.

D'abord l'importance de ces derniers, en théorie, est minime, en comparaison de celle du bienfait même de l'Évangile qui vient de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ. Eux, ils sont des serviteurs, des ministres, des ouvriers en sous-ordre, travaillant sous la direction d'un maître, là où il les envoie et avec les moyens qu'il leur prête. Évidemment le directeur de la besogne, le dispensateur de la force à employer, le promoteur du succès, le maître enfin, est tout, l'ouvrier n'est rien, il est un instrument. Qui est-ce qui oublierait le premier pour le second? Dans un jardin, qui est-ce qui fait la chose essentielle? est-ce le jardinier qui manie la bêche ou l'arrosoir, ou le bon Dieu qui fait luire le soleil et donne la pluie, après avoir déposé dans la plante des forces qu'aucun art humain ne peut créer? Il y a donc une espèce de reniement de Dieu, du moins un oubli inconciliable avec la vraie piété, dans ces préoccupations humaines, dans cette exaltation des noms propres. En théorie, tous ces noms propres se placent sur la même ligne (v. 8), bien que relativement à l'ordre chronologique l'un ait pu précéder l'autre.

Mais dans l'appréciation pratique, il y a une tout autre mesure à appliquer que celle fournie par les sympathies personnelles, si souvent arbitraires, fortuites et mal fondées. C'est la valeur intrinsèque du travail, de la besogne faite par chaque ouvrier (jardinier, vigneron, laboureur, architecte — car tout ce morceau est riche en allusions à la vie matérielle), qui décidera définitivement de son mérite et de son salaire. Il travaille à la pièce, et à la condition de faire *recevoir* son travail par le juge compétent. C'est à cette dernière idée que Paul va s'arrêter un instant, et de toutes les images qui viennent de passer devant son esprit, c'est celle d'un édifice qu'il choisira pour donner à sa pensée une forme plus transparente et plus facile à saisir.

[10] Selon la grâce de Dieu qui m'avait été accordée, moi, j'ai posé le fondement en architecte prudent, un autre continue la construction. Or, chacun doit prendre garde à la façon dont il construit. Car, pour ce qui est du fondement, personne ne peut en poser un autre que celui qui est posé, savoir : Jésus, le Christ. Mais que, sur ce fondement, quelqu'un bâtisse avec de l'or, de l'argent, des pierres de prix, du bois, de la paille, du chaume, l'œuvre d'un chacun finira par être appréciée, car c'est le jour où elle se révélera dans le feu, qui la fera connaître, et le feu prouvera de quelle nature aura été l'œuvre d'un chacun. Si l'œuvre de quelqu'un, qu'il aura bâtie dessus, subsiste, il aura son salaire ; si l'œuvre de quelqu'un est consumée, il le perdra : quant à lui, il pourra se sauver, mais comme on l'est à travers le feu.

III, 10-15. Le travail à faire, pour continuer l'œuvre de Christ et pour en faire profiter l'humanité, est donc comparé à la construction d'un édifice. Un seul ouvrier ne suffit pas pour l'achever ; plusieurs doivent se partager la besogne ou se relever successivement. Peu importe donc de savoir qui aura été le premier à l'œuvre. Nul ne doit se prévaloir de cette priorité, qui ne constitue pas un mérite, parce qu'elle dépend de circonstances étrangères à la volonté individuelle et avant tout de la grâce de Dieu qui choisit librement ses ouvriers. Cette pensée, reproduite en tête de notre morceau, a déjà été énoncée plus haut.

Puis, développant son allégorie, Paul rappelle que ce fut lui qui d'abord évangélisa les Corinthiens, qui posa chez eux le *fondement*. Il pense l'avoir fait en *prudent architecte*, qui commence toujours par là, et non par les parties supérieures ou accessoires. Vous avez donc tort, dit-il, de ravaler mon œuvre, parce qu'elle vous semble aujourd'hui moins apparente et qu'elle se dérobe pour ainsi dire aux regards dès que l'édifice commence à s'élever au-dessus du sol. Un autre continue mon œuvre, laquelle, sans doute, prend sous sa main un aspect plus attrayant, un développement plus notable. Mais cela ne lui donne pas, à lui, un mérite supérieur. Sans le fondement, où en serait-il ? la question n'est pas de savoir s'il a construit telle partie supérieure de l'édifice, mais s'il a construit avec de bons matériaux et selon les bonnes règles. — Tout ce morceau, jusqu'au bout, est une allégorie, d'après notre sentiment. Nous traduisons donc aussi : Laissez venir le jour de l'incendie, et la valeur des matériaux se reconnaîtra facilement ; les pierres et les métaux resteront, le bois et

le chaume seront consumés. Seulement cette image, comme toutes les images, présente des inconvénients dans l'application. Car dans la construction d'un édifice on ne peut pas se passer de matériaux sujets à être détruits par le feu, et c'est le même architecte qui y emploie les matériaux les plus divers. Pour le sens figuré, Paul raisonne comme si divers architectes se partageaient le travail, selon leur goût particulier et en raison même de la diversité des matériaux. Enfin, il suppose que l'architecte lui-même demeure dans la maison qu'il a construite.

A cet inconvénient près, l'application n'est pas difficile. Le mérite de chaque ouvrier, chargé de l'*édification* de l'Église, ne se mesurera pas sur des considérations de quantité ou de priorité, mais de qualité. Son zèle personnel, ainsi que la nature et la méthode de son enseignement, voilà ce qui servira de base à une juste appréciation de son œuvre. Il arrivera un jour de crise pour la communauté, une épreuve extérieure ou intérieure, alors on verra si elle la soutient, si elle résiste. Si elle en sort victorieuse, alors, et alors seulement, l'ouvrier de Christ aura montré qu'il a rempli son devoir, et la couronne qui lui est promise ne lui fera pas défaut. Si elle succombe, il aura travaillé en pure perte, parce qu'il aura mal travaillé, et non seulement il ne sera pas question de récompense, mais il risquera d'être enveloppé lui-même dans la ruine; il échappera avec peine à une catastrophe qu'il n'aura pas su prévenir. (Pour la locution proverbiale, voyez Amos IV, 11. Zach. III, 2.)

Ce morceau a été très-mal compris de tout temps, parce qu'on s'est obstiné à croire que Paul veut opposer un prédicateur orthodoxe à un faux docteur, à un hérétique. Rien n'est plus éloigné de sa pensée que cette antithèse. A quoi bon s'arrêter ici à dire aux Corinthiens que les faux docteurs risquent de ruiner l'Église? Ce n'était pas là une question à discuter, et dans cette partie de l'épître elle n'est même soulevée nulle part. Il donne lui-même la seule explication qui soit juste et acceptable (chap. IV, 6). Il veut faire sentir à ses lecteurs qu'ils ont tort, *eux*, de faire, hors de propos, une comparaison *entre lui et Apollos*, à un point de vue purement extérieur; que le mérite respectif des divers prédicateurs doit se juger d'après des considérations bien différentes, et qu'après tout ce jugement appartient à Dieu (chap. IV, 1 ss.). Il est si peu question ici de faux docteurs, que l'apôtre met en tête de son allégorie, comme pour en expliquer tout de suite la

portée, cette thèse, que le fondement de la prédication évangélique est toujours le même; d'après cela, les personnes comparées entre elles sont toutes censées construire sur ce seul et même fondement. Elles peuvent bâtir bien ou mal, selon qu'elles y procéderont, mais s'il s'agissait de fausses doctrines, Paul parlerait avant tout de la prétention de jeter un autre fondement. De plus, le faux docteur ne serait pas sauvé, mais il serait nécessairement le premier à périr, comme le plus coupable, si ce n'est comme le seul coupable. Le *jour* n'est donc pas le jugement dernier; le *feu* n'est pas celui de l'enfer, et encore moins celui du purgatoire; l'*or* et le *chaume* ne représentent point les articles de la foi orthodoxe et les hérésies dogmatiques.

[16] Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu et que l'esprit de Dieu demeure en vous? Si quelqu'un ruine le temple de Dieu, Dieu le ruinera, lui aussi. Car le temple de Dieu est sacré, et vous l'êtes aussi. Que nul ne s'abuse lui-même! Si quelqu'un parmi vous croit être sage, d'après l'esprit du siècle, qu'il commence par se faire ignorant, afin de devenir sage. Car la sagesse de ce monde-ci est folie aux yeux de Dieu, ainsi qu'il est écrit: «*C'est lui qui prend les sages dans leur propre ruse,*» et ailleurs: «*Le Seigneur sait que les pensées des sages sont vaines.*»

III, 16-20. Par une association naturelle des idées, l'apôtre arrive à une autre application de son allégorie, et en profite pour revenir à son point de départ, aux querelles intestines des Corinthiens. J'ai parlé d'un édifice, dit-il; mais cette image ne devrait pas être nouvelle pour vous. Ne vous rappelez-vous pas que je l'ai employée devant vous (comp. aussi chap. VI, 19. 2 Cor. VI, 16. Éph. II, 20, etc.), pour comparer l'Église à un *temple* et pour dériver de cette comparaison les qualités qu'elle doit avoir et les conditions de son développement? Hé bien, tout à l'heure j'ai repris cette image pour en déduire les devoirs des prédicateurs, je m'en servirai encore pour avertir ceux d'entre vous qui s'*abusent* sur l'importance relative des formes de l'enseignement.

Ici Paul reproduit ce qu'il a dit plus haut (chap. I, 18 ss.) sur la vraie et la fausse sagesse. Tel d'entre vous, dit-il, prétend posséder à fond la science de la vérité, il est à la hauteur du siècle et juge les autres, et nous en particulier, d'après le point de vue de sa sagesse humaine. Ah, qu'il commence par apprécier cette dernière à sa juste valeur, c'est-à-dire par la mépriser, par

n'y voir qu'une folle illusion, par l'ignorer, alors il sera bien préparé à comprendre, à recevoir, à estimer la seule vraie sagesse, celle de l'Évangile. Aujourd'hui, son point de vue charnel, ses jugements inintelligents, ses prédilections dictées par l'esprit de parti, amènent nécessairement les discordes que je déplore, et les parties de l'édifice, au lieu de se rattacher bien solidement entre elles, se séparent et se détachent les unes des autres; le temple, au lieu de s'édifier et de s'élever, est ruiné, les pierres s'éparpillent, la peine de l'architecte est perdue. Tout temple est un lieu sacré; le dieu auquel il est consacré ne peut que punir celui qui est l'auteur de sa ruine. Or, la communauté des croyants est aussi un temple, malheur donc à celui qui fait prévaloir au milieu d'elle des passions ou des tendances qui méconnaissent ce caractère et qui la mettent à la merci des intérêts profanes! Encore une fois, il n'est pas question là d'hérésies, mais de ces mêmes luttes d'un esprit de parti vaniteux, léger et turbulent, dont l'histoire politique des Grecs montre autant d'exemples que l'histoire ecclésiastique.

Les deux citations sont tirées de Job V, 13 et du Psaume XCIV, 11. Les deux textes doivent faire ressortir ce fait, plusieurs fois attesté dans les pages précédentes, que la sagesse de l'homme s'éclipse en présence de celle de Dieu, qu'elle est vaine et imaginaire, si elle n'est perverse et coupable. Aussi bien l'homme qui la prend pour son guide unique, court-il à sa perte et se *prend* dans ses propres filets (métaphore empruntée à la chasse).

[21] Ainsi donc, que personne ne fonde sa gloire sur des hommes: car tout est à vous, soit Paul, soit Apollos, soit Céphas, soit le monde; soit la vie, soit la mort; soit le présent, soit l'avenir: tout est à vous, vous êtes à Christ, et Christ est à Dieu!

III, 21-23. L'auteur se résume en disant qu'un chrétien a tort de se prévaloir d'autre chose que de ce qui l'unit à Dieu et à Christ (chap. I, 31), car c'est là le seul vrai sujet de gloire pour lui. Rien n'est plus puéril, plus funeste même dans ses conséquences, que de vouloir accorder une valeur démesurée à des choses qui n'en ont pas du tout, ou qui n'ont qu'une valeur relative. Ainsi les apôtres sont sans doute des hommes que les églises peuvent entourer de leur respect, qu'elles honoreront surtout en profitant de leur instruction, mais ils ne sont pas personnellement la source

d'un avantage ou d'un privilége, de sorte qu'on aurait à tirer gloire de leurs noms ou à s'appeler d'après eux. «Ils sont là pour vous, et non vous pour eux ! Il y a plus : non seulement les individus que Dieu vous envoie, mais en général toutes vos destinées, le milieu social, le monde dans lequel il vous place, les jours qu'il vous accorde, la mort qu'il vous impose, en un mot, votre existence présente et à venir, en tant qu'elle est l'œuvre de Dieu, tout cela est fait et réglé pour votre salut. Vous, chrétiens, individuellement et collectivement, vous êtes élevés par Dieu à la dignité d'un but, d'un centre, d'un objet de sa sollicitude ; n'allez donc pas vous asservir volontairement à des idées fausses, à des tendances qui vous déroutent, à des noms sans importance par eux-mêmes. Qu'au dessus de vous, comme but de vos efforts, comme sujet de votre vraie gloire, il n'y ait que Christ, comme au-dessus de Christ il n'y a que Dieu (chap. XI, 3), auquel vous arrivez par lui.»

[1] Voici donc comment on doit nous considérer : comme ministres de Christ et comme administrateurs des desseins cachés de Dieu. Du reste, ce qu'on demande à des administrateurs, c'est qu'ils soient trouvés fidèles. Quant à moi, peu m'importe que je sois jugé par vous ou par un tribunal humain ; je ne me juge pas non plus moi-même ; car, bien que ma conscience ne me reproche rien, ce n'est pas là ce qui me justifie : c'est le Seigneur qui est mon juge. Ne portez donc point de jugement prématuré, jusqu'à ce que le Seigneur vienne, lequel mettra au grand jour ce qui est caché dans les ténèbres, et qui manifestera les intentions des cœurs : c'est alors que chacun recevra de la part de Dieu l'éloge qui lui est dû.

IV, 1-5. Résumé de la discussion précédente : Les apôtres ou prédicateurs ne relèvent pas du jugement des hommes ; ils relèvent de celui duquel ils tiennent leur mission, c'est-à-dire, de Christ. Ils sont ses ministres, c'est-à-dire ses serviteurs, les exécuteurs de ses ordres, et ils remplissent dans la grande maison de Dieu les fonctions dévolues, dans un ménage humain, à l'*économe*, lequel (d'après l'organisation usitée alors, du moins chez les familles aisées et entretenant un grand nombre de domestiques) est le dispensateur et répartiteur des provisions ou rations destinées à l'entretien journalier de tout le personnel. De même ces délégués de Christ ont à administrer, c'est-à-dire à distribuer à qui de droit, les trésors de la révélation évangélique, ce qui naguère était encore un *mystère* pour l'humanité (chap. II, 7),

mais ce qui aujourd'hui doit devenir le bien commun de tous. Or, de même que la première qualité requise dans un économe, c'est la fidélité avec laquelle il sauvegarde les intérêts de son patron, tout en pourvoyant aux besoins de chaque membre de la famille, de même l'économe de Dieu doit être fidèle, c'est-à-dire s'appliquer à faire parvenir au plus grand nombre possible la connaissance aussi complète que possible du bienfait de Dieu en Christ. Mais il n'appartient pas à ceux qui reçoivent, il n'appartient pas non plus à celui qui donne (lors même que sa conscience ne lui reproche rien), de décider en dernier ressort s'il a fait son devoir. Il faut réserver ce jugement à Christ, lequel, ne se bornant pas à constater les faits matériels, mais scrutant aussi les cœurs et les mobiles secrets de chaque acte, saura seul donner à chacun ce qui peut lui revenir à bon droit.

[6] Tout cela, mes frères, je l'ai rapporté pour la forme à moi-même et à Apollos, à cause de vous, pour que vous appreniez, par notre exemple, à ne pas dépasser la limite tracée, et à ne pas vous livrer à un vain orgueil en faveur de l'un et aux dépens de l'autre. Car qui est-ce qui vous donne un privilége ? que possédez-vous, que vous n'ayez reçu ? Et si vous l'avez reçu, pourquoi vous vantez-vous, comme si vous ne l'aviez pas reçu ? [8] Vous êtes donc déjà rassasiés ! Vous êtes donc déjà assez riches ! Vous êtes entrés, et sans nous, dans le royaume ! Eh, plût à Dieu que vous y fussiez entrés, pour que nous aussi nous pussions y entrer avec vous ! Car je crois vraiment que Dieu nous a mis à la dernière place, nous autres apôtres, comme des malfaiteurs condamnés à mort, puisque nous sommes donnés en spectacle au monde entier, aux anges et aux hommes ! Nous sommes sots à cause de Christ, vous êtes les sages en Christ ! Nous sommes faibles, vous êtes les forts ! Vous êtes honorés, nous sommes méprisés ! [11] Jusqu'à cette heure, nous souffrons la faim, la soif, le dénûment, nous sommes maltraités, nous menons une vie errante, nous nous fatiguons en travaillant de nos mains ; on nous insulte et nous bénissons, on nous persécute et nous supportons, on nous calomnie et nous exhortons : nous sommes, pour ainsi dire, les balayures du monde, le rebut d'entre tous, jusqu'à ce jour !

IV, 6-13. Ce morceau, écrit avec une grande vivacité, et non sans une teinte d'humeur et d'ironie, a pour but de châtier le vain et sot orgueil qui est inséparable de cet esprit de coterie, signalé et blâmé précédemment. En effet, dans ce qu'il venait de dire, Paul s'était pour ainsi dire effacé, amoindri à dessein ; il avait

donné l'exemple de la modestie ; il avait mis en avant et son nom et celui d'Apollonius, non pour exalter son mérite, pour faire parade de ses travaux, mais pour faire hommage de ses efforts et de ses succès à celui duquel il tenait sa mission. Eh bien, si lui, apôtre, fondateur de l'église de Corinthe, lui, avec son dévouement incontestable, ses travaux incessants, sa haute réputation, proclamait qu'il n'était rien et que Dieu était tout, comment les membres de cette église, si peu avancés encore, si peu sûrs d'eux-mêmes, si peu éprouvés, si peu exempts de défauts, comment se permettent-ils de se gérer orgueilleusement comme les juges et appréciateurs de leurs guides spirituels ? Ils auraient dû contempler ces derniers dans une tout autre intention, et se pénétrer, en les voyant agir, de cette maxime : «*Pas au delà de ce qui est écrit !*» (traduction littérale), c'est-à-dire au delà du point où il convient de s'arrêter. Savoir garder la mesure, surtout quand il s'agit de se poser soi-même, voilà un principe très-salutaire, que Paul a dû fortement recommander à cette occasion. Il ne s'agit ni de ce que lui a écrit, dans les pages précédentes, ni de ce que l'Écriture aurait dit, n'importe dans quel passage.

Puis, se tournant vivement vers ceux qui prétendent s'arroger ainsi le droit de juger les autres, il les confond par des questions, des exclamations, des sarcasmes. Admettons, dit-il, que vous ayez quelques bonnes qualités, quelque supériorité ; est-ce vous qui vous les êtes données ? n'est-ce pas un don de Dieu ? Mais quelle vanité est la vôtre ! avec le peu que vous avez, vous élevez de telles prétentions ! Vous n'avez donc plus rien à apprendre, vous êtes des chrétiens parfaits, vous êtes arrivés au but ! Ah, si moi j'en pouvais dire autant de moi ! ah, si vous vouliez me faire la faveur de m'emmener avec vous !

Et à ce propos, l'auteur trace en quelques lignes le tableau de la destinée peu brillante des apôtres de Jésus-Christ, telle que lui surtout la connaissait par une assez longue expérience. S'il y mêle une certaine amertume, ce n'est pas qu'il veuille se plaindre de son sort ou qu'il se sente découragé ; ce qui domine la forme de sa pensée, c'est l'antithèse entre l'humble condition à laquelle il s'est soumis, et les prétentions hautaines de ceux qu'il réprimande en ce moment ; c'est la triste conviction que la lutte pénible du ministre de Christ avec un monde ennemi n'est guère prise en considération par ceux qui le jugent d'après des points de vue tout à fait secondaires.

Il y a là quelques expressions qui frisent l'exagération, quelques réminiscences de paroles de Jésus (Matth. V, 44), qui, sous la forme qu'elles prennent ici, pourraient sembler trahir, de la part de l'apôtre, un sentiment trop fortement accusé de sa valeur morale. Mais il ne faut pas perdre de vue le dégoût que pouvait lui inspirer le langage d'hommes tels que les chapitres suivants vont nous les faire connaître, ni surtout la sincérité évidente de tout ce que sa profonde humilité chrétienne lui avait dicté plus haut, et de ce que son cœur de père va lui inspirer plus loin de protestations d'attachement.

Les détails s'expliquent facilement. Ce qui est dit d'un spectacle offert au monde entier, ciel et terre, est emprunté aux usages contemporains, d'après lesquels les exécutions capitales se faisaient au cirque, devant des assemblées nombreuses, et souvent d'une manière barbare (chap. XV, 32). Il faut rester ici dans les généralités et ne pas demander comment les anges pourraient éprouver du plaisir à voir souffrir un apôtre ; les images ne répondent jamais dans toutes leurs parties à l'idée qu'elles doivent représenter d'une manière plus pittoresque ou plus saisissante. L'antithèse entre la sottise, la faiblesse, le mépris et la sagesse, la puissance et l'honneur, n'est que la reproduction de ce que nous avons lu chap. I, 27.

[14] Ce n'est pas pour vous faire honte que j'écris cela, mais je vous avertis comme mes enfants bien-aimés. Car vous pourriez avoir des milliers de maîtres en Christ, que vous n'auriez pas beaucoup de pères : car c'est moi qui suis votre vrai père en Jésus-Christ, par la prédication de l'Évangile. Je vous exhorte donc à suivre mon exemple. C'est pour cette raison que je vous envoie Timothée, qui est mon fidèle et bien-aimé fils dans le Seigneur ; il vous rappellera quels sont mes errements en Christ, et dans quel sens j'enseigne partout, dans toutes les églises. [18] Quelques-uns, dans leur vain orgueil, ont prétendu que je ne viendrais plus chez vous ; mais je viendrai chez vous bientôt, s'il plaît au Seigneur, et je connaîtrai, non pas ce que disent ces orgueilleux, mais ce qu'ils font. Car le royaume de Dieu ne se fonde point sur des paroles, mais sur des actions. Que préférez-vous ? Dois-je venir chez vous avec la verge, ou avec amour et dans un esprit de douceur ?

IV, 14-21. Les dernières paroles que l'apôtre venait d'écrire, le tableau si peu riant de la carrière apostolique qu'il mettait sous

les yeux de ses lecteurs, pouvaient soulever des réclamations de leur part. Ils avaient bien pu juger plus ou moins légèrement leurs conducteurs spirituels, mais ils ne s'étaient point rendus coupables envers eux de calomnies, d'attaques, de mauvais procédés. Aussi Paul, sentant qu'il s'était laissé aller un peu loin dans cette occasion, éprouve-t-il le besoin d'expliquer sa pensée. Son but n'avait point été de faire aux Corinthiens des reproches amers et sanglants, de les charger d'inculpations directes et excessives : ce qu'il avait voulu, c'était de leur faire sentir combien ils avaient tort, en jugeant leurs apôtres, d'oublier dans quelle condition ceux-ci se trouvaient placés, et combien peu il convenait à d'autres de se gérer comme leurs juges ou leurs supérieurs. Cet avertissement lui était dicté, non par le besoin de blâmer ou de châtier, mais par un sentiment tout paternel. Car après tout, comme maître, précepteur, *pédagogue*, ayant à enseigner, à morigéner, à reprendre au besoin ses élèves, Paul pouvait déjà se perdre dans la foule ; mais il peut faire valoir, auprès des chrétiens de Corinthe, un privilége qu'il ne partageait avec aucun de ses collègues ou successeurs : il a été leur père spirituel, leur premier guide dans la connaissance de Christ ; il peut et veut les traiter, non pas comme des écoliers, mais comme ses enfants, dans toute la force de ce terme. Il ose donc leur dire de le prendre pour modèle, soit à d'autres égards, soit surtout et particulièrement à l'égard de cette modestie chrétienne, qui ne s'exagère jamais le mérite personnel, mais se plaît à rendre hommage à Dieu de tout ce qu'il peut y avoir de bon dans l'homme ou d'heureux dans ses destinées.

Quant au voyage de Timothée, nous en avons parlé dans l'introduction. Il est évident, par le contexte, que la mission de ce disciple se rattachait au besoin de remédier aux nombreux inconvénients ou désordres qu'avaient fait naître les discordes éclatées au sein de l'église de Corinthe. Il était chargé de rappeler aux chrétiens de cette ville les errements de Paul, ses principes, sa manière d'agir, et de ramener ainsi les choses dans la voie de l'ordre et de l'union. Mais cette mission même présentait un autre inconvénient, qui revient à l'esprit de l'apôtre au moment où il écrit. On pouvait la regarder comme une preuve de ce qu'il n'osait plus revenir à Corinthe, parce qu'il sentait son influence minée, son autorité insuffisante. En effet, ceux qui s'émancipaient de sa tutelle aimaient à se persuader à eux-mêmes et aux autres,

que sa présence ne viendrait plus les gêner. Peut-être même se vantaient-ils de lui avoir fait passer l'envie du retour. Paul revient ainsi à une promesse, qui a presque l'air d'une menace. Je connais, dit-il, les forfanteries de certaines gens, je connaîtrai, en temps et lieu, la valeur de ces discours en l'air. Qu'ils sachent parler, faire de beaux discours, imposer à la foule, je n'en doute pas ; mais je veux voir ce qu'ils peuvent, ce qu'ils font, quels sont les effets moraux qu'ils produisent, ce que l'église y gagne. On aurait tort de penser que l'apôtre les provoque, qu'il veut dire : je saurai s'ils peuvent me résister, s'ils sont plus puissants que moi. La *force* ou *puissance* dont il parle, est opposée au simple parler. Je veux les voir à l'œuvre, prêt à reconnaître leurs titres, s'ils les justifient par des résultats et non pas seulement par des prétentions.

La dernière ligne forme la transition au morceau suivant. Car s'il peut être question pour l'apôtre de venir la verge à la main, plutôt qu'avec les démonstrations de l'amour paternel, c'est que l'état des choses, tel qu'il lui avait été dépeint dans des rapports dignes de foi, devait être bien loin de l'idéal, bien loin aussi de celui qu'il avait autrefois constaté lui-même. Cependant l'image rattache encore cette phrase à ce qui précède, car nous y retrouvons l'antithèse du père et du pédagogue.

[1] En général, on entend parler chez vous d'impudicité et d'une impudicité telle, qu'elle ne se rencontre pas même parmi les païens, savoir que quelqu'un vit avec la femme de son père. Et vous êtes enflés d'orgueil ! Et vous ne portez pas plutôt le deuil, afin que celui qui a commis une telle action soit éloigné de vous ! Car pour ce qui est de moi, qui suis absent de ma personne, mais présent en esprit, j'ai déjà prononcé, comme si j'étais présent, l'arrêt de celui qui en a ainsi agi : au nom de notre Seigneur Jésus, mon esprit étant présent au milieu de votre assemblée, avec le pouvoir que je tiens de notre Seigneur Jésus, je livre un tel homme à Satan, pour la mortification de la chair, afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur !

V, 1-5. Avec ce chapitre, l'apôtre aborde un autre sujet. Il va signaler différents faits blâmables et contraires à l'esprit de l'Évangile, qui déparaient l'église de Corinthe. Mais la transition se fait naturellement, l'orgueil de certains hommes

(chap. IV, 18, 19) formant un contraste aussi déplorable que saillant avec l'état moral de la communauté. Tout de même cette transition est brusque dans ce sens, que Paul, au lieu de formuler l'antithèse d'une manière générale, arrive droit à un cas particulier, le plus en évidence.

Il y avait à Corinthe un homme, membre de l'église, qui entretenait un commerce incestueux avec la femme de son père. La nature du rapport de parenté existant entre ces deux personnes n'est pas clairement déterminée dans les textes. La femme peut avoir été veuve ; selon d'autres, son mari aurait encore été en vie (2 Cor. VII, 12?) ; il peut s'agir d'un simple concubinage, ou bien encore d'un mariage compris dans la catégorie de ceux que la loi mosaïque et les coutumes de la plupart des peuples proscrivaient ; enfin, l'individu en question était probablement le beau-fils de cette femme : en tout cas, le fait était un scandale, même au point de vue des mœurs grecques. On peut encore ajouter que la femme paraît n'avoir point fait partie de la communauté, puisque autrement Paul n'aurait pas manqué de la condamner aussi (v. 13).

Un pareil fait, loin de rester impuni, aurait dû soulever un cri général d'indignation. La stupeur, la douleur aurait dû saisir l'église ; elle aurait dû éloigner de son sein l'auteur d'un scandale qui compromettait son honneur et ses mœurs. Comme elle n'en fait rien, Paul, quoique absent, se hâte de couper le mal dans sa racine et prononce une excommunication solennelle contre le coupable. On remarquera l'emphase de sa formule ; il insinue qu'aussitôt après la réception de sa lettre, les Corinthiens doivent se réunir en assemblée et procéder à l'expulsion de l'individu ; lui, Paul, serait présent en esprit : et dès à présent il fait connaître son vote, qu'il prononce au nom du Seigneur et en vertu de son pouvoir apostolique.

L'excommunication elle-même est en réalité l'exclusion d'un homme de la communauté avec Dieu et Jésus-Christ, une expulsion qui rend celui qui en est frappé membre du monde non réconcilié avec Dieu, en fait par conséquent un sujet de Satan, le prince du monde. Seulement il faut observer que le but ou résultat définitif de cette expulsion n'est pas, dans la pensée de Paul, la damnation irrémédiable et finale, mais au contraire une correction, un amendement (1 Tim. I, 20), soit un châtiment temporaire, suivi, s'il plaît à Dieu, d'un salutaire repentir. Le diable, auteur

de tout mal, est pour ainsi dire invité à *mortifier la chair* du condamné, à lui infliger des douleurs, des maladies, pour réveiller ses bons sentiments (chap. XI, 30).

[6] C'est bien à tort que vous vous vantez ! Ne savez-vous pas qu'un peu de levain fait lever la pâte tout entière? Otez donc le vieux levain, afin d'être une pâte nouvelle, puisque vous devez être sans levain : car notre agneau pascal, Christ, est immolé. Passons donc la fête, non avec le vieux levain, avec le levain du vice et de la méchanceté, mais avec les pains azymes de la pureté et de la vérité !

V, 6-8. En présence de pareils faits, tolérés et regardés avec indifférence, une église chrétienne a bien tort de se vanter de sa foi et de ses qualités spirituelles ; elle risque de perdre ce qu'elle peut en avoir encore, car l'exemple est contagieux et l'indifférence est la mère du vice. Cette dernière idée est exprimée par un proverbe (Gal. V, 9): le levain pénètre la masse entière et lui communique son âcreté. (Comp. aussi Matth. XVI, 6, etc.)

L'image que contient ce proverbe est immédiatement employée dans un autre sens encore, et devient une spirituelle allégorie. On sait que durant la semaine de Pâques les Juifs ôtaient soigneusement de leurs maisons tout ce qui pouvait s'y trouver de levain, pour ne manger que du pain azyme. Eh bien, dit Paul, nous aussi nous devons faire cela, mais dans un sens plus élevé. Nous aussi nous avons une semaine de Pâques à traverser, c'est notre vie entière, à partir de notre entrée en communion avec Christ ; la fête a commencé pour nous, car le sacrifice, par lequel le rite pascal judaïque débute, est consommé: Christ, notre agneau pascal, est immolé ; donc désormais nous sommes dans la condition de ces jours fériés ; le levain du vice doit être balayé dehors, il ne doit y rester que le pain azyme de la vertu chrétienne. (La *vérité* est prise ici dans le sens pratique.) C'est un des exemples les plus ingénieux de la spiritualisation de la loi dans la théologie apostolique. (Voyez encore sur Christ, agneau pascal, Jean I, 29. Apoc. V, 6, etc.) De la combinaison que Paul fait à cette occasion du rite et de la mort de Christ, on peut inférer qu'il savait que Jésus était mort le jour même où l'on immolait l'agneau, ce qui est conforme au récit de Jean (chap. XVIII, 28), mais contraire à celui des évangiles synoptiques.

[9] Je vous ai écrit dans ma lettre de ne pas avoir de commerce avec les impudiques, non pas absolument avec tous les impudiques du monde, ou avec les gens cupides, avares ou idolâtres, autrement il faudrait que vous sortiez du monde. Mais je vous ai écrit de rompre tout commerce avec celui qui, tout en se nommant votre frère, serait impudique, ou cupide, ou idolâtre, ou calomniateur, ou ivrogne, ou avare; de ne pas même vous mettre à table avec un homme pareil. Car qu'ai-je, moi, à juger ceux du dehors? Ne sont-ce pas ceux du dedans que vous avez à juger? Quant à ceux du dehors, Dieu les jugera. Éloignez le coupable du milieu de vous!

V, 9-13. Voici quelle est la liaison naturelle des idées que développe ici l'apôtre : Il y a longtemps, dit-il, que vous auriez dû faire ce que je vous recommande ici. Déjà dans ma précédente lettre, je vous donnais un avis général à ce sujet, et j'entendais précisément parler du commerce plus intime entre les membres de l'église. Car pour le monde en général, il n'y a pas moyen d'être absolu à cet égard. Il faut bien qu'on ait des rapports journaliers d'affaires ou autres, avec toutes sortes de gens. Mais dans le sein même de la communauté, aucun vice ne doit être toléré. Les fautes de faiblesse, ou les chutes accidentelles, peuvent être pardonnées par les uns aux autres et doivent surtout être corrigées. Mais s'il y a des vices incorrigibles, enracinés, alors il faut couper court, trancher dans le vif, procéder à une séparation. Paul espérait donc établir une discipline telle, que l'église resterait pure de toute souillure.

On a demandé comment il pouvait supposer la présence dans l'église de gens idolâtres? Il suffira, pour expliquer cela, de prendre le mot dans cette acception plus large qu'il développera dans les chap. VIII et X.

[1] Tel d'entre vous, quand il a une affaire avec l'autre, se permet de la faire juger par les païens et non par les fidèles. — Ne savez-vous donc pas que ce sont les fidèles qui jugeront le monde? Or, si c'est par vous que le monde doit être jugé, êtes-vous donc indignes de rendre des jugements de moindre importance? Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges? Pourquoi pas, à plus forte raison, les choses de cette vie? Lors donc que vous avez à faire juger des choses de cette vie, vous faites siéger des hommes qui ne jouissent d'aucune considération dans l'église? [5] Je le dis à votre honte: ainsi il n'y a donc parmi vous pas un seul homme intelligent qui

puisse être l'arbitre entre ses frères ? Mais le frère plaide contre le frère, et cela devant des infidèles ! C'est déjà un défaut à vous, en général, que vous ayez des procès les uns avec les autres : pourquoi ne vous laissez-vous pas plutôt faire tort ? pourquoi ne vous laissez-vous pas plutôt dépouiller ? Mais c'est vous qui dépouillez les autres et qui leur faites tort, et encore à des frères ! [9] Ne savez-vous donc pas que les injustes n'hériteront point le royaume de Dieu ? Ne vous y trompez point ! Ni les impudiques, ni les idolâtres, ni les adultères, ni ceux qui se livrent à des débauches infâmes, ni les voleurs, ni les cupides, ni les ivrognes, ni les calomniateurs, ni les avares, n'hériteront le royaume de Dieu. Et vous étiez tels, de manière ou d'autre ; mais vous avez été purifiés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés par la communion avec la personne du Seigneur Jésus et avec l'esprit de notre Dieu.

VI, 1-11. Le mot *juger*, que Paul écrivait en terminant le morceau précédent, lui rappelle un autre symptôme du peu d'énergie que le sentiment chrétien déployait au sein de l'église de Corinthe : c'étaient les procès entre chrétiens dont il avait entendu parler.

A ce sujet, il commence par leur faire sentir que c'est un fait déplorable, que des querelles relatives à de petits intérêts du moment soient portées devant les tribunaux païens (litt. : ***injustes***, style de l'Ancien Testament. Les évangiles disent ***pécheurs***, dans le même sens). C'est une honte pour des hommes auxquels Jésus avait enjoint de souffrir plutôt l'injure que de la rendre (Matth. V, 38 ss.) ; c'est une honte encore, parce que, en cas de différend, il devrait bien se trouver parmi les fidèles un arbitre assez sage pour mettre les partis d'accord à l'amiable ; c'est une honte, enfin, quand on songe à ce qui est promis aux élus de Christ, savoir, de siéger à côté de lui lors du jugement dernier, quand le monde incrédule et les anges des ténèbres recevront leur arrêt (Matth. XIX, 28. Luc. XXII, 29. Apoc. XX, 4, 5).

Avoir des procès qu'il faut porter devant les tribunaux, c'est dans la plupart des cas le symptôme d'une condition morale très-imparfaite. Cela trahit l'absence de cet esprit de justice qui est nécessaire pour obtenir le céleste héritage, et un pareil défaut est tout aussi condamnable que tel autre vice. Par cette association d'idées, l'apôtre est amené à une nomenclature des vices répandus dans la société humaine, et tous également opposés au royaume de Dieu. De tels vices étaient les vôtres, dit-il à ses lecteurs ;

mais aujourd'hui vous devez en être lavés et purifiés. La réalité pouvait laisser à désirer, la théorie est absolue, l'idéal du chrétien ne comporte pas la présence de pareils défauts.

On se trompe ici en voulant faire dire à l'auteur: « Quelques-uns d'entre vous ont eu ces vices, » comme s'il voulait insinuer que d'autres en avaient été complétement exempts. Telle n'est pas sa pensée. Car l'homme non régénéré a des vices pareils en tout état de cause; il est impossible que quelqu'un soit tout à fait pur, alors que l'Église même ne connaît pas encore d'hommes sans péché. Mais il n'est pas dit que chacun ait eu tous les vices énumérés ici. La phrase est distributive: l'un avait tel vice, l'autre tel autre.

[12] «Tout m'est permis!» Mais tout n'est pas salutaire. «Tout m'est permis!» Mais moi je ne dois pas me laisser dominer par quoi que ce soit. Les aliments sont pour le ventre et le ventre pour les aliments ; mais Dieu mettra fin à l'un comme aux autres.

VI, 12, 13. Ces quelques lignes sont évidemment destinées à prévenir ou à corriger un mal-entendu. Paul avait dû maintes fois entretenir les Corinthiens de la liberté chrétienne en vue de la servitude de la loi, en qualifiant d'indifférentes, au point de vue religieux, des choses auxquelles les Juifs attachaient un caractère sacré. Sa formule à cet égard, en ramenant son enseignement à sa plus simple expression, avait dû être: Tout m'est permis! et il ne pouvait pas y avoir de doute sur le genre d'application à donner à cette maxime (chap. X, 23. Gal. V, 13). Mais les Corinthiens s'en emparèrent, comme on voit, pour élargir le cercle des choses permises et arrivèrent à traiter d'indifférentes des choses condamnables. Il paraît, d'après la suite de notre texte, que ce furent surtout les relations illégitimes et désordonnées des deux sexes qu'ils jugeaient à la façon des païens. L'apôtre s'applique donc ici à établir les vrais principes.

Oui, dit-il, j'ai prononcé la formule en question, mais j'y ai mis les restrictions nécessaires pour prévenir l'abus. Ainsi il n'est pas toujours utile et salutaire, moralement parlant, d'user d'une liberté qu'on a réellement ; ensuite il ne faut pas user de la liberté de manière à tomber dans un nouvel esclavage, plus honteux que le premier, celui de la passion remplaçant le joug de l'ascétisme. Une application très-actuelle de ces principes se

trouvera plus loin (chap. VIII à X), relativement à l'usage de certaines viandes, où la liberté incontestable du chrétien sera restreinte par des considérations morales d'un ordre plus élevé. Nous disons la liberté incontestable — car certes, un ordre de choses qui passera, comme l'organisation du système de la nutrition du corps humain, ne saurait avoir de valeur religieuse en soi-même. Dieu a donné à certaines substances la vertu de pouvoir nous nourrir; il a donné à nos intestins la vertu de les digérer, c'est-à-dire d'accomplir cette nutrition; tout cela est fait pour la vie présente et cessera avec elle. La religion n'y est pas intéressée. A cet égard donc, Paul maintient sa thèse, sauf les réserves indiquées. Mais cette thèse de liberté ne doit pas être appliquée aux rapports des deux sexes, parce qu'il y a là à faire valoir des considérations essentiellement religieuses.

[13] Mais le corps n'est point fait pour le libertinage; il est pour le Seigneur, et le Seigneur est pour le corps, et Dieu, qui a ressuscité le Seigneur, nous ressuscitera aussi par sa puissance. Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres de Christ? Prendrai-je donc les membres de Christ pour en faire les membres d'une prostituée? A Dieu ne plaise! Ne savez-vous pas que celui qui s'attache à une prostituée est avec elle un même corps? Car il est dit: «*Les deux deviendront une seule chair.*» Au contraire, celui qui s'attache au Seigneur est avec lui un même esprit. [18] Fuyez l'impudicité! Tout autre péché que l'homme pourra commettre se fait hors du corps, mais celui qui se livre à l'impudicité pèche contre son propre corps. Ou bien ne savez-vous pas que vos corps sont le temple de l'esprit saint qui est en vous et que vous tenez de Dieu, et que vous ne vous appartenez pas à vous-mêmes? Car vous avez été rachetés à grand prix; glorifiez donc Dieu dans votre corps.

VI, 13-20. Ce morceau a été souvent mal compris par les interprètes, mais il faut convenir que l'argumentation dont se sert l'apôtre est de nature à provoquer des mal-entendus. Ainsi Tertullien déjà en a pu tirer la conséquence que le mariage ne valait pas mieux que le libertinage et la prostitution, parce que Paul, en invoquant le passage de la Genèse (lequel a positivement en vue l'union conjugale), condamne les rapports sexuels en eux-mêmes et indépendamment de leur légitimité civile. Les modernes, à leur tour, ont insisté sur un autre point: Paul établit une différence entre les péchés commis hors du corps et ceux commis

dans ou avec le corps, et déclare ces derniers plus graves. On objecte qu'un péché que l'homme commet contre lui-même doit, au point de vue abstrait, être moins grave qu'un péché qu'il commet contre un autre; ou, pour mieux dire, une différence de gravité ne doit pas être admise du tout.

Ces objections, nous le répétons, ont pu être provoquées par la forme un peu paradoxale de l'argumentation, et, en s'arrêtant à la lettre, on trouvera toujours celle-ci en défaut. Mais il convient d'en rechercher l'esprit et de se rendre bien compte de l'idée de l'apôtre. Il est clair qu'il fait une différence entre le *ventre* et le *corps*, et c'est sur cette différence qu'il fonde son raisonnement. Par le *ventre*, il entend l'organisme physique destiné à la conservation de la vie présente ; par le *corps*, il désigne un élément qui survivra à l'état présent des choses. Le *ventre* périra, disparaîtra avec la mort ; le *corps* est considéré comme une partie intégrante de la personne humaine; comme telle, il est appelé, lui aussi, à la vie éternelle, dans le sens qui sera déterminé au chap. XV ; il appartient donc, et dans un sens plus élevé, à Dieu et au Sauveur ; il subira avec le croyant cette transformation spirituelle qui le rendra propre à une autre existence. A ce point de vue, il est un temple de Dieu, la demeure de son esprit, la forme visible de cette personnalité désormais sacrée à laquelle est promis l'héritage de la vie ; toute souillure du genre indiqué est donc une profanation, un sacrilége. La différence signalée dans le texte est donc précisément celle que la loi civile reconnaît aussi, en distinguant du crime commun celui qui blesserait en même temps le respect dû au saint lieu. Ainsi pour comprendre l'argumentation de l'apôtre et pour la justifier, il faut tenir compte de ce mysticisme qui est au fond de toute sa théologie et sans lequel le chap. XV aussi n'offrirait qu'une série de paralogismes. Le chapitre suivant nous fera voir que ce point de vue déterminait aussi chez lui l'appréciation des rapports conjugaux légitimes.

L'apôtre aborde maintenant une autre série de sujets. Il va répondre aux diverses questions que les Corinthiens lui avaient posées dans leur lettre. La première de ces questions concernait le mariage et peut-être énumérait-elle déjà d'avance tous les cas que Paul va passer en revue ; peut-être aussi celui-ci éprouve-t-il

le besoin de préciser sa pensée, en appliquant ses principes successivement à un grand nombre de cas divers. Nous renvoyons nos lecteurs à l'introduction pour tout ce qui concerne les faits généraux qui peuvent servir à l'intelligence de ces textes. Nous nous bornerons ici à constater le sens propre de ces derniers.

Il en résultera d'une manière incontestable, que Paul préfère le célibat au mariage ; les motifs de cette préférence se produiront avec plus ou moins de précision dans tout le cours du chapitre. Mais il se garde bien de l'élever à la dignité d'une vertu chrétienne et de lui reconnaître un mérite particulier, comme l'église catholique l'a fait plus tard. En général, toute son exposition paraît avoir plutôt pour but de protester contre les exagérations ascétiques et d'en prévenir les conséquences fâcheuses, que de les favoriser par la recommandation absolue d'une théorie qui n'aurait pas tenu compte des conditions inhérentes à la nature humaine.

[1] Pour ce qui est des choses au sujet desquelles vous m'avez écrit, je dis qu'il est bon pour l'homme de ne point toucher à une femme; cependant pour éviter tout dérèglement, que chacun ait sa femme, et chaque femme son mari ; que le mari rende son devoir à la femme, et la femme de même au mari. Ce n'est pas la femme qui est la maîtresse de son corps, c'est le mari qui en est le maître ; de même ce n'est pas le mari qui est maître de son corps, c'est la femme qui en est la maîtresse. [5] Ne vous refusez pas les uns aux autres, si ce n'est d'un consentement mutuel et temporairement, afin de vaquer à la prière ; et puis unissez-vous de nouveau pour que le diable ne vous tente pas par suite de votre incontinence. Mais je vous dis cela par forme de concession et non comme un commandement ; je désirerais plutôt que tous les hommes fussent comme moi-même ; mais chacun a son don particulier de la part de Dieu, l'un de telle manière, l'autre de telle autre.

VII, 1-7. Paul n'était pas marié, et ce n'est pas par suite de circonstances fortuites, mais de propos délibéré qu'il persistait à vivre dans le célibat. Les motifs qui le déterminaient pouvaient s'appliquer à beaucoup d'autres chrétiens, et c'est ce qui lui suggère les conseils qu'il donne dans ce chapitre. Ces motifs étaient même tellement puissants, qu'il aurait pu en dériver une règle générale, si des considérations pratiques, basées à la fois sur la psychologie et la morale, ne l'avaient arrêté. Il se

borne donc à formuler le conseil, mais il se hâte d'en circonscrire l'application et de la soumettre au contrôle de la prudence.

Il est bon que l'homme ne touche pas à la femme, voilà la thèse dans son absoluité. Il n'est pas nécessaire de faire remarquer qu'il ne s'agit ici nullement de rapports illégitimes, mais du mariage même. Cette thèse, cependant, est exprimée plus loin d'une manière beaucoup moins rigoureuse : *je désirerais que tous fussent comme moi*. Cela prouve que, quand l'apôtre dit : *il est bon*, il ne s'agit pas d'une loi morale, laquelle serait absolue et ne comporterait aucune exception, mais d'un avantage réel et désirable, auquel on peut renoncer. Le contraire ne sera donc pas (comme l'ascétisme des anciens interprètes l'a pensé) : *il est mauvais*, mais : il y a inconvénient, gêne, désavantage.

La suite du raisonnement, tel qu'il est donné dans les lignes qu'on vient de lire, revient à ceci : La théorie serait belle et bonne, mais la pratique est difficile, à cause de la faiblesse humaine. Astreindre les hommes au célibat, ce serait les exposer de gaîté de cœur à tous les dérèglements de la passion. Tous n'ont pas reçu de Dieu le *don* de la continence, c'est-à-dire une force morale assez grande pour dominer et contenir absolument l'instinct naturel. Le mariage est donc une institution très-salutaire, et c'est à ce point de vue que l'apôtre le recommande. Il faut convenir que ce raisonnement, dicté sans doute par une très-louable prudence, ne révèle pas une conception bien élevée du mariage et de son but moral. Si l'abstention, la vie dans le célibat, est un *don* particulier de la grâce de Dieu, il est évident qu'il manque quelque chose à celui qui ne le possède pas. (*Suspecta est mihi bonitas rei quam magnitudo alterius mali malum cogit esse inferius*, *Hieron. adv. Jovin.*, 1, 9.) On n'a qu'à lire le chapitre de Calvin sur le mariage, pour se convaincre que nous ne disons pas trop en nous exprimant ainsi. Nous ferons remarquer que dans d'autres épîtres (Eph. V, 24 ss. 1 Tim. II 15) il est parlé du mariage à un point de vue moins dédaigneux. Mais ici, et surtout dans le texte que nous avons sous les yeux, il apparaît comme un pis-aller, comme une institution qui n'aurait d'autre but que celui dont il vient d'être question.

Du reste, ces conseils ne s'adressent pas seulement à ceux qui auraient à se demander s'ils doivent se marier ou non ; mais aussi et plus directement à ceux qui sont mariés, et qui

penseraient devoir cesser les rapports conjugaux. A ceux-là aussi Paul donne des avis inspirés par un jugement sain et sage. Le mariage est un contrat qui implique des engagements mutuels; les conditions de ce contrat, de quelque nature qu'elles soient, et par conséquent aussi celles que la nature impose tacitement aux personnes qui s'unissent, ne sauraient être négligées ou rompues que d'un commun accord, autrement celui des deux époux qui se trouve lésé dans ses droits, est exposé, par la volonté ou le caprice de l'autre, à des dangers et à des tentations que le mariage est destiné à prévenir. Mais il est entendu que le consentement mutuel (pourvu qu'il n'aille pas jusqu'à s'imposer une obligation perpétuelle, par laquelle ces mêmes dangers seraient provoqués encore) peut modifier les rapports intimes, surtout si (ce que l'apôtre fera ressortir encore dans la suite de son discours) les préoccupations religieuses absorbent la vie des époux.

[8] Je dis donc aux célibataires et aux veuves : il est bon pour eux de rester comme moi; cependant, s'ils ne peuvent s'astreindre à la continence, qu'ils se marient. Car il vaut mieux se marier que d'être agité par la passion.

VII, 8-9. Les phrases précédentes s'étant adressées plus particulièrement aux époux déjà unis, quoique au fond l'apôtre ait parlé du mariage en théorie, il ajoute ici quelques mots pour ceux qui ne sont point engagés dans ces liens. Les *célibataires* sont sans doute les hommes non-mariés en général, et pas exclusivement les veufs, comme l'ont pensé quelques interprètes, qui ont conclu que Paul était veuf lui-même. La mention particulière des *veuves* s'explique par ce que, même en dehors de l'Église, l'opinion publique dans l'antiquité favorisait peu le second mariage à contracter par une veuve, tandis qu'elle ne trouvait rien à redire à celui d'un homme qui avait perdu sa première femme. Plus bas, v. 39, l'auteur revient une seconde fois à ce cas spécial. Pour le fond de la pensée, nous nous en rapportons à ce que nous avons dit sur les versets précédents. — Il ne faut pas oublier, du reste, que les veuves sont censées maîtresses de leur personne, tandis que les filles (v. 25 ss.) forment à cet égard une catégorie à part.

[10] Et à ceux qui sont mariés, j'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur, que la femme ne se sépare point de son mari (et si elle est séparée, qu'elle reste sans se remarier ou qu'elle se réconcilie avec son mari), et que le mari ne répudie pas sa femme.

VII, 10-11. Ici il ne s'agit plus d'un simple conseil, mais d'un ordre, d'un principe fondamental et absolu. Aussi l'auteur a-t-il soin de rappeler que Jésus déjà s'est prononcé très-formellement à cet égard (Matth. V, 32; XIX, 9. Marc X, 9. Luc XVI, 18). Le divorce est rejeté par le Seigneur comme contraire à l'institution même du mariage, et si la séparation des époux est amenée de fait par l'adultère, du moins une nouvelle union avec d'autres personnes leur est interdite. Les paroles que nous avons mises en parenthèse pourraient avoir en vue le cas exceptionnel que nous venons de mentionner; mais elles pourraient aussi avoir égard à des cas de séparation antérieurs à la conversion au christianisme, ou amenés précisément par la conversion de l'un des deux époux. Dans cette dernière supposition, la transition à ce qui suit serait bien simple.

[12] Quant aux autres, je leur dis, moi (et non le Seigneur) : si un frère a une femme païenne, et que celle-ci consente à demeurer avec lui, il ne doit pas la répudier; et une femme qui a un mari païen, lequel consent à demeurer avec elle, ne doit pas répudier son mari. Car le mari païen est associé à l'église par le fait de sa femme, et la femme païenne est associée à l'église par le fait de ce frère; autrement vos propres enfants seraient étrangers à la communauté, tandis qu'ils en sont membres. Cependant si le païen veut se séparer, qu'il se sépare! Le frère ou la sœur ne sont pas liés dans ces cas-là, bien que Dieu vous ait appelés en paix. Car que sais-tu, femme, si tu sauveras ton mari? ou que sais-tu, mari, si tu sauveras ta femme?

VII, 12-16. Avant de passer à une dernière catégorie, celle des filles vierges, l'apôtre s'arrête à un cas plus spécial et surtout nouveau, pour lequel Jésus n'avait point jugé à propos de formuler une règle, comme par anticipation. C'est celui des mariages mixtes. Il est bien entendu que l'idée d'un mariage à contracter entre une personne chrétienne et une personne païenne ne se présente pas même à l'esprit de l'apôtre; ce

qu'il a en vue, ce sont des familles dans lesquelles la division religieuse s'introduit à la suite de la conversion, soit du mari, soit de la femme, sans que l'autre époux suive l'exemple donné. Quelle règle l'apôtre prescrira-t-il dans ces cas, qui pouvaient se présenter très-fréquemment dans les premiers temps? Il distingue deux cas.

Si l'époux païen ne rompt pas de son côté le lien conjugal, l'époux chrétien n'a aucun motif de le rompre pour sa part. Il ne répudiera pas l'autre. C'est à dessein que Paul se sert de ce terme, qu'on n'emploie pas d'ordinaire en parlant de la femme, parce que la femme chrétienne pourrait être tentée de mépriser son mari païen et prendre l'initiative de la séparation. Loin de voir un motif de séparation dans les nouvelles croyances, ou dans les nouveaux rapports sociaux de l'époux converti, Paul insiste sur ce que ces derniers, par leur puissance salutaire, exercent même une influence sur la partie païenne, la rattachent, pour ainsi dire, par un lien invisible et préparateur, à une sphère dans laquelle elle n'est pas encore entrée librement et en pleine conscience. Il a confiance dans la puissance d'attraction qui émane de l'atmosphère chrétienne, et à laquelle, peut-être, un esprit plus lent à se décider, ou plus indifférent, ou plus superstitieux, ne résistera pas indéfiniment. L'époux païen d'une femme chrétienne, la femme païenne d'un époux chrétien, sont déjà en quelque sorte *associés à l'église* (c'est là le vrai sens du mot que nos traducteurs rendent par : *sanctifiés* ; car il ne s'agit pas du tout de sanctification morale), ils lui appartiennent comme des alliés, des voisins, des parents un peu éloignés de la famille.

A ce propos, l'auteur fait un rapprochement qui est aussi curieux qu'important pour l'histoire. Il assimile ces époux païens aux enfants des chrétiens, afin de justifier ce terme d'association qu'il vient d'employer. Il dit positivement : Si vous leur refusiez cette place ou cet avantage, vous le refuseriez à vos propres enfants, car ceux-ci n'ont pas plus de titres à être membres de l'église que les païens en question. Cette argumentation n'aurait pas le sens commun, elle serait purement et simplement impossible, si à cette époque le baptême des enfants avait été en usage. Car alors les enfants auraient appartenu à l'église par le baptême, et auraient eu un titre que n'avaient pas les païens. Mais les enfants non-baptisés, les enfants non encore instruits

dans l'Évangile (et c'est d'eux que Paul parle), ne sont pas plus chrétiens que ces païens ; ou plutôt, ces derniers ne le sont pas moins qu'eux, car les uns et les autres sont *associés* à l'église, les uns par leurs époux ou épouses, les autres par leurs parents. (Le texte dit littéralement : autrement vos enfants seraient *impurs*, tandis qu'ils sont *sacrés;* ce sont des expressions empruntées au langage théocratique de l'Ancien Testament.)

Mais il y a un second cas : l'époux païen peut vouloir rompre le lien conjugal ; alors l'époux chrétien n'est pas obligé de l'en empêcher ; la séparation n'est pas pour lui un sujet de reproche ou de blâme. Il faudra s'en consoler par l'idée que la conversion n'aurait tout de même pas été obtenue. La partie chrétienne (*frère* ou *sœur*), n'est pas *liée :* cela ne veut pas dire qu'elle pourra contracter un nouveau mariage ; car cette phrase s'explique suffisamment dans le sens indiqué plus haut ; et d'après tout l'esprit de ce chapitre, nous ne saurions admettre que Paul, le cas échéant, aurait approuvé les secondes noces.

On voit d'ailleurs qu'il préférait le premier arrangement, qu'il regrettait la seconde issue dans le cas d'un mariage mixte ; car au moment même où il accorde que les époux chrétiens peuvent laisser partir leurs consorts païens, il ne peut pas s'empêcher de répéter le principe souverain : *Dieu vous a appelés en paix,* c'est-à-dire, la vocation céleste qui a fait de vous des membres de l'Église de Christ, n'impliquait pas du tout la nécessité d'une désunion ; la paix conjugale, domestique pouvait subsister.

[17] En général, chacun doit rester dans la condition que le Seigneur lui a départie, et dans laquelle il se trouvait quand Dieu l'a appelé. C'est ainsi que je l'ordonne dans toutes les églises. Quelqu'un a-t-il été appelé étant circoncis ? Qu'il ne cherche pas à faire disparaître les traces de la circoncision. Quelqu'un a-t-il été appelé étant incirconcis? Qu'il ne se fasse pas circoncire. La circoncision n'est rien et l'incirconcision n'est rien, comparée à l'observation des commandements de Dieu. Que chacun reste dans la condition dans laquelle il a été appelé. [21] Tu as été appelé étant esclave ? Ne t'en préoccupe pas, mais lors même que tu pourrais devenir libre, reste plutôt ce que es, car l'esclave appelé à la communion du Seigneur est l'affranchi du Seigneur ; de même celui qui est appelé étant libre, est l'esclave de Christ. Vous avez été rachetés à grand prix ;

ne devenez pas les esclaves des hommes! Que chacun donc, mes frères, reste avec Dieu dans la condition où il était quand il a été appelé.

VII, 17-24. Ce morceau forme une espèce de digression, en ce sens qu'il n'y est pas parlé des rapports conjugaux, comme dans tout le reste du chapitre; mais il se rattache intimement à ce qui vient d'être dit des mariages mixtes. L'apôtre avait signalé un cas où il n'entendait pas interdire impérieusement la séparation des époux : seulement, ajoute-t-il, regardez cela comme l'exception à la règle; car, en thèse générale, toutes ces matières sont réglées par le principe souverain, que le christianisme, qui veut et peut sanctifier tous les rapports sociaux existants, ne prétend pas commencer par les rompre et n'a nullement besoin de le faire. Cela ne s'applique pas seulement au mariage, la foi en l'Évangile n'étant point gênée et le salut n'étant pas compromis par la condition dans laquelle un individu peut se trouver, à cet égard, au moment où la vocation divine arrive à lui; cela s'applique généralement à toutes les conditions de la vie civile.

Paul le prouve, en passant, par deux exemples d'autant plus instructifs qu'ils se présentaient tous les jours. On devenait croyant et membre de l'Église, soit comme Juif circoncis, soit comme païen non-circoncis. Cette différence, purement extérieure, n'est d'aucune importance; la chose essentielle, capitale, c'est la présence et la puissance de l'élément nouveau et spirituel, qui est le même pour tous (Gal. V, 6. Col. III, 11, etc.). On aurait bien tort de croire qu'on ne serait chrétien parfait et héritier des promesses de Dieu, qu'autant qu'on se ferait circoncire si on ne l'a pas été, ou, dans le cas contraire, qu'autant qu'on détruirait cette marque du judaïsme (1 Macc. I, 15).

Second exemple. En entrant dans l'Église, on pouvait être de condition libre ou servile. Ce dernier cas paraît même s'être présenté très-fréquemment, et l'on aurait bien tort de se représenter les esclaves des anciens comme des êtres généralement et absolument inférieurs par leur origine ou leur éducation. Christ accepte tout le monde, sans distinction de condition sociale; au point de vue religieux, les différences sociales n'ont pas d'importance, elles s'effacent (Gal. III, 28. 1 Cor. XII, 13). Cette pensée est développée ici d'une manière on ne peut plus spirituelle. Le

chrétien qui est de condition libre, dans le sens civil, ne doit pas se croire meilleur ou plus élevé que celui qui est esclave, parce qu'il s'est donné un maître à l'égard duquel il a contracté des obligations bien autrement sévères que toutes celles que la servitude domestique pourrait imposer. D'un autre côté, le chrétien qui est de condition servile ne doit pas s'en affliger, car il a obtenu, par la communion avec son Sauveur, une liberté bien autrement précieuse que celle qu'il aurait pu rechercher ou espérer dans sa position matérielle (Rom. VI, 16 ss.). Cela est si vrai, que l'apôtre se laisse aller jusqu'à dire un mot qui a paru tellement choquant aux commentateurs, qu'ils l'ont arbitrairement changé au moyen d'une traduction contraire au texte : l'esclave chrétien doit envisager la condition que la Providence lui a faite comme un moyen d'éducation pour le salut, comme une sphère d'activité particulière qui lui est assignée ; il doit apprendre à aimer le genre de devoirs qui s'y rattachent et concentrer ses pensées sur le soin de mettre ces devoirs en rapport intime avec ceux qui le ramènent à Christ (Eph. VI, 5 ss.), au point qu'il parvient à se complaire dans sa position, et à oublier son ancien désir de recouvrer sa liberté.

En apparence, la phrase : *ne devenez pas les esclaves des hommes!* est en contradiction flagrante non seulement avec cette dernière pensée, mais avec la tendance du morceau tout entier. Or, comme cela est impossible, il est évident qu'en disant à ses lecteurs de ne pas *devenir* les esclaves des hommes (qu'on veuille bien remarquer le verbe), Paul parle d'une tout autre espèce de servitude que celle de l'assujettissement domestique. Par une association d'idées très-naturelle, il corrobore sa thèse, que la condition servile n'est pas un mal au point de vue chrétien, par cette vérité morale : Vous êtes maintenant les hommes (serfs, esclaves, dépendants, sujets) de Christ, dans un sens qui ne saurait être douteux ; vos pensées, vos désirs, vos actions doivent se diriger et se régler uniquement sur ce maître-là ; gardez-vous d'en reconnaître ou d'en suivre un autre *dans cette même sphère.*

[25] Relativement aux vierges, je n'ai point de commandement du Seigneur; mais je vous donne mon opinion, comme quelqu'un qui, par la miséricorde du Seigneur, est digne de confiance. J'estime donc que cela est bon, à cause des temps difficiles qui vont venir; qu'il est bon pour l'homme de vivre ainsi. Si tu es lié à

une femme, ne cherche pas à rompre ce lien; si tu n'es pas lié à une femme, n'en recherche pas une. Cependant si tu te maries, tu ne commets pas de péché, et si une vierge se marie, elle ne commet pas de péché. Mais ceux qui sont dans cette condition éprouveront des difficultés domestiques, et moi je voudrais vous les épargner. [29] Car je vous dis ceci, mes frères : le temps est limité, afin qu'à l'avenir ceux-là même qui ont des femmes soient comme s'ils n'en avaient pas, et ceux qui pleurent, comme s'ils ne pleuraient pas, et ceux qui se réjouissent, comme s'ils ne se réjouissaient pas, et ceux qui achètent, comme s'ils ne possédaient pas, et ceux qui jouissent du monde, comme s'ils ne jouissaient pas : car l'état de ce monde va passer. Or, moi je voudrais que vous fussiez sans soucis : le célibataire se soucie de ce qui regarde le Seigneur, et de la manière dont il plaira au Seigneur; l'homme marié se soucie de ce qui regarde le monde, et de la manière dont il plaira à sa femme. [34] De même il y a une différence entre la femme mariée et la vierge : celle qui n'est pas mariée se soucie de ce qui regarde le Seigneur, afin d'être sainte de corps et d'esprit; la femme mariée se soucie de ce qui regarde le monde, et de la manière dont elle plaira à son mari. Je dis cela dans votre propre intérêt, et non pour vous tendre un piége; mais en vue des convenances et pour favoriser un attachement au Seigneur sans distraction. Cependant si quelqu'un devait croire qu'il en résulterait des inconvénients s'il ne mariait pas sa fille, quand elle est devenue nubile, et qu'il faudrait agir en conséquence, il fera ce qu'il voudra; il ne commet pas de péché : qu'on se marie! Mais celui qui reste ferme dans sa résolution, et qui, libre de toute contrainte, est maître de faire ce qu'il veut, et qui a décidé dans son cœur de garder sa fille vierge, celui-là fait bien. De sorte que celui qui marie sa fille fait bien, et celui qui ne la marie point fait mieux.

VII, 25-38. L'apôtre se proposait de donner aussi un conseil relatif aux filles à marier, et ce conseil se résume en effet dans les deux dernières lignes du morceau que nous venons de transcrire. Mais en abordant ce nouveau sujet, il se livre à des considérations d'une portée plus générale et développe des motifs qui s'appliquent en même temps aux cas déjà énumérés précédemment.

Nous apprenons ainsi, de la manière la plus positive et la plus explicite, que la préférence accordée par Paul à la vie de célibataire n'est point la conséquence d'une conception ascétique qui aurait attaché au célibat une sainteté particulière et méritoire, mais

qu'elle lui était dictée par des raisons très-simples et très-sensées, les unes morales, les autres puisées dans une prudente et prosaïque appréciation des circonstances du moment. *Le temps*, dit-il, *est limité*; d'ici à la fin de l'état actuel du monde, qui *va passer*, il ne s'écoulera plus qu'un nombre d'années comparativement restreint; la période présente, qui aboutira à la parousie du Seigneur, amènera des *temps difficiles*. Il importe donc de rester dégagé, autant que possible, de tout ce qui pourrait augmenter ces difficultés au point de vue matériel et détourner l'esprit de ce qui, dans ces circonstances, doit le préoccuper plus exclusivement. Car ceux qui ont charge de famille ressentent d'une manière plus douloureuse la pression d'un état de choses plein de troubles et de dangers; des distractions de tout genre, légitimes et naturelles, il est vrai, mais gênantes aussi et pleines de soucis, leur font perdre de vue ce qui regarde plus directement leur bien-être spirituel, le salut de l'âme. Sans doute, ces intérêts-là sont les mêmes pour tous et toujours, et l'apôtre ne veut pas dire qu'ils sont en opposition directe et constante avec ceux de la vie de famille; toujours est-il que cette dernière absorbe une bonne partie de l'énergie de la volonté et de la liberté de l'esprit, alors que la situation générale du monde et les besoins moraux de la génération qui doit inaugurer le royaume de Christ demanderaient une indépendance absolue des individus relativement aux choses d'ici-bas.

Avec notre traduction, qui a peut-être réussi à effacer quelques obscurités de la rédaction, sans faire tort au sens, les détails n'ont guère besoin d'explication. Paul, en commençant, se prévaut de la grâce que le Seigneur lui a faite de le charger de l'apostolat, pour donner du poids à son avis (comp. v. 40). Quand il dit : J'estime que cela est bon, il a en vue tout ce qu'il a déjà dit en faveur du célibat, mais il se hâte de déclarer, et à plusieurs reprises, qu'il donne là un conseil, et non un ordre. Il s'agit d'un rapport social à l'égard duquel chacun est libre, et que la loi morale ne prétend pas régler d'une manière uniforme. Tout au plus on peut parler de *convenances*, de bienséance; car une vie exclusivement consacrée aux choses religieuses répond mieux à l'idéal d'une communion avec Christ, qu'une existence réclamée et tiraillée par mille devoirs matériels. Ce qui est dit d'un *piége*, s'explique parfaitement par les premiers versets du chapitre, en ce qu'un devoir factice, que les dispositions naturelles rendraient

onéreux et tyrannique, conduit à la tentation et aux chutes, en d'autres termes, donne prise à Satan.

Le sens des v. 29 ss. est généralement mal compris, si bien que les éditions ont fini par varier, soit dans le texte même, soit dans la ponctuation. Voici ce que l'apôtre paraît avoir voulu dire : J'affirme que le temps est limité, que Dieu lui a posé des termes qu'il est possible d'entrevoir dès à présent, afin (but de Dieu, et non pas but de l'affirmation de Paul) que les hommes dûment avertis et prenant l'avertissement à cœur, se détachent désormais des choses de ce monde, et ne se préoccupent pas démesurément ou exclusivement des intérêts du jour, affaires, plaisirs et peines du moment. La vie conjugale même, la vie de famille, ne devra plus être un élément de distraction, une cause de souci prédominant.

Du reste, pour bien comprendre la manière dont Paul traite la question du mariage des vierges, il faut bien se rappeler que, d'après les mœurs de cette époque, les pères disposaient de leurs filles comme ils l'entendaient. Car évidemment c'est à eux que l'apôtre s'adresse directement, et non aux filles elles-mêmes ; il n'est fait mention des dispositions personnelles de ces dernières qu'autant que les résolutions des pères pourraient être déterminées en vue de périls plus graves, que notre texte ne fait qu'effleurer en passant.

[39] Une femme est liée à son mari aussi longtemps qu'il est en vie. Si le mari vient à mourir, elle est libre de se remarier à qui elle veut, pourvu que ce soit dans le Seigneur. Mais elle sera plus heureuse si elle reste comme elle est, selon mon opinion. Et moi aussi je crois avoir l'esprit de Dieu.

En terminant, l'apôtre revient aux *veuves*; soit qu'il ait oublié ce qu'il avait déjà dit aux v. 8 et 9, soit qu'il juge à propos de l'inculquer de nouveau. L'avis qu'il donne est toujours le même : le second mariage n'est pas un péché, mais à son point de vue il vaut mieux s'en abstenir. Il y a cependant dans ce texte trois éléments qu'il convient de relever.

D'abord le second mariage, si tant est qu'une veuve s'y décide, doit se faire *dans le Seigneur*. Cela peut être expliqué de deux manières. Un grand nombre de commentateurs pensent que Paul a voulu dire qu'en tout cas le second mari doit être chrétien, et appartenir à l'Église. Nous sommes convaincu que l'idée de

permettre ou de voir avec une certaine indifférence des mariages entre chrétiens et païens, à contracter postérieurement à la conversion de l'un des deux époux, n'a pas même pu venir à l'apôtre. Malgré cela, nous ne croyons pas qu'il en parle ici. Car dans ce cas, on se demanderait avec raison pourquoi il les interdirait aux veuves seules et non pas généralement à tous les membres de la communauté? Nous préférons donc donner à cette phrase un sens beaucoup plus large et tel qu'il résulte de l'esprit de tout le chapitre. Le second mariage d'une veuve n'est pas blâmable en lui-même, pourvu qu'il se fasse sous les auspices du Seigneur, de son aveu et avec son agrément, c'est-à-dire par des motifs honnêtes et de manière que ces nouveaux engagements ne lui fassent pas oublier ses intérêts spirituels.

Voilà aussi pourquoi la veuve est estimée plus *heureuse* si elle reste comme elle est. Il ne s'agit pas de la félicité future et céleste qui serait plus grande par le fait même du veuvage; mais de ce bonheur intime qui naît de la concentration de toute la vie sur les choses spirituelles (et dont il vient d'être parlé v. 32 ss.), et pas exclusivement de l'absence des soucis du ménage.

Enfin, en revendiquant pour lui la possession de l'*esprit de Dieu*, Paul indique assez clairement qu'il y avait à Corinthe des gens qui étaient d'un autre avis, c'est-à-dire qui rejetaient le célibat d'une manière absolue ou du moins qui refusaient de lui reconnaître les avantages qu'y voyait Paul. Ce dernier, convaincu que sa manière de voir n'était pas contraire à l'Évangile, mais qu'elle favorisait, au contraire, son action sur le noyau nouvellement formé du peuple de Dieu, était certainement autorisé à se dire ici l'organe de l'esprit de Dieu. Mais on remarquera qu'il n'y a ni au fond, ni surtout dans la forme de sa phrase, rien qui représente la conception traditionnelle d'une inspiration toute spéciale, exclusivement réservée à treize personnes, ni plus ni moins, et qui aurait mis un abîme entre elles et toutes les autres. Ainsi plus haut, lorsque Paul parlait de ses rapports avec Apollonius, il n'y avait pas non plus de trace de cette différence absolue, de cette distance infranchissable, que le dogmatisme des écoles a établie de son chef entre quelques individus privilégiés et l'universalité des vrais croyants, qui ne le seraient pas s'ils ne participaient pas à ce même esprit.

L'auteur arrive à un second point controversé, au sujet duquel les Corinthiens lui avaient demandé son avis. C'est celui de l'usage des viandes provenant des sacrifices païens. Cette question est traitée fort au long dans les chap. VIII-X, et par cela seul nous voyons quelle importance on y attachait. Il y est fait allusion ailleurs encore dans la littérature et dans l'histoire du siècle apostolique (Apoc. II, 14, 20. Actes XV, 20, 29), et les divers textes qui en parlent nous font voir qu'on était divisé sur l'appréciation du fait, et que la divergence des opinions se manifestait même avec une grande vivacité. Nous verrons avec quelle élévation d'esprit, avec quelle délicatesse de sentiment, avec quelle prudence pastorale Paul en saisit les diverses faces; mais nous ne voulons pas anticiper sur son exposition. Nous nous bornerons à dire qu'il avait devant lui des chrétiens qui ne voyaient pas de mal à prendre part à des fêtes de famille inaugurées par des sacrifices idolâtres, et d'autres qui avaient horreur de manger de la viande achetée au marché, mais provenant originairement des autels; d'un côté, des scrupules excessifs de conscience qui rappellent la rigidité du pharisaïsme judaïque; de l'autre, une légèreté de conduite qui frisait l'indifférence religieuse et bravait le scandale. Il s'agissait ici de sauvegarder les principes et d'en régler l'application dans l'intérêt de tous.

[1] Pour ce qui est des viandes sacrifiées aux idoles, nous savons que nous avons tous l'intelligence..... (L'intelligence rend orgueilleux; c'est la charité qui édifie. Si quelqu'un s'imagine avoir l'intelligence de quelque chose, celui-ci n'a point du tout encore l'intelligence comme il faudrait l'avoir; mais si quelqu'un aime Dieu, celui-là est reconnu par lui.)... [4] Pour ce qui est donc de manger des viandes sacrifiées aux idoles, nous savons qu'il n'y a point d'idoles au monde, et qu'il n'y a pas d'autre Dieu, hormis un seul. Car bien qu'il y ait de prétendus dieux qui seraient soit au ciel, soit sur la terre, comme il y a, en effet, un grand nombre de dieux et de seigneurs, pour nous, du moins, il n'y a qu'un seul Dieu, le père, de qui viennent toutes choses et vers lequel nous tendons, et un seul Seigneur Jésus-Christ, par lequel ont été faites toutes choses, et par lequel nous sommes aussi.

VIII, 1-6. Pour répondre à cette nouvelle question, Paul commence encore par poser un principe purement théorique et

le fait d'autant plus volontiers qu'il se proposait d'engager les partisans de ce principe à faire dans la pratique des concessions à ceux qui ne pouvaient gagner sur eux de le reconnaître aussi.

Il s'agissait de savoir s'il pouvait être permis de manger de la viande qui venait d'un autel païen ; ceux qui étaient pour l'affirmative (les libéraux) se mettaient au point de vue du monothéisme absolu ; et du fait de la nullité et de l'absurdité des croyances polythéistes, ils déduisaient la conséquence que tout ce qui de loin ou de près tenait au culte païen n'avait pour le chrétien aucune valeur religieuse, dans n'importe quel sens. C'est de cette thèse que Paul prend texte pour entrer en matière. Oui, dit-il, nous tous, chrétiens éclairés, moi comme vous, nous avons l'intelligence, c'est-à-dire nous apprécions à leur juste valeur les croyances et les rites du polythéisme, nous savons qu'il n'y a pas d'idoles au monde, c'est-à-dire aucun être réel du genre de ceux dont l'existence est supposée par le culte idolâtre. Nous sommes monothéistes, et par cette raison nous ne nous mettons pas à un point de vue qui suppose la réalité des dieux des Grecs.

Mais avant même d'achever sa phrase, il passe à un autre principe, lequel, dans sa pensée, prime l'autre. C'est que la connaissance de la vérité abstraite, la théorie à elle seule, n'est pas et ne doit pas être dans l'Église la règle unique et suprême de la pratique. L'intelligence peut donner à l'homme une certaine supériorité sur d'autres, mais si elle n'est pas complétée, tempérée par la charité, elle conduit à l'orgueil, à l'esprit de domination ; elle n'édifie pas, elle blesse ou trouble les consciences timorées, plutôt qu'elle ne parvient à les élever à des conceptions plus larges. Si quelqu'un s'imagine savoir quelque chose et qu'il se prévaut de sa science, comme constituant à elle seule la perfection, c'est-à-dire ici, le vrai titre à faire valoir pour diriger l'Église, celui-là ne possède pas encore la seule vraie science chrétienne qui consiste à tout subordonner à l'amour de Dieu et aux intérêts spirituels du prochain. Celui au contraire qui, loin de se prévaloir de sa supériorité intellectuelle, cherche à faire profiter ses frères de ses pieux sentiments, de son dévouement actif, celui-là est le vrai disciple de Christ, il *est reconnu* par Dieu comme tel ; il reçoit, pour ainsi dire, de Dieu un témoignage, une attestation qui lui assure une place plus éminente que celle qu'il croirait obtenir en faisant parade de son indépendance relativement aux préjugés traditionnels. Ces principes, introduits dès l'abord sous

forme de parenthèse, et par cela même exprimés avec une brièveté presque énigmatique, seront discutés plus loin et appliqués d'une manière très-éloquente.

L'unité réelle de Dieu devant être opposée à la pluralité imaginaire des divinités du paganisme, de manière qu'il restât aussi une place pour la personne du Seigneur Jésus-Christ, l'apôtre se sert, pour parler des faux dieux, de la double expression de dieux et de seigneurs, sans qu'on soit autorisé à supposer qu'il veuille faire une distinction de deux catégories de divinités. N'était le besoin du parallélisme, nous préférerions dire des maîtres, au lieu des seigneurs; les dieux de la mythologie païenne étant censés être les maîtres dans diverses sphères du gouvernement du monde.

Nous n'avons pas besoin de relever le fait de la distinction faite par Paul entre le *seul* Dieu, le père, et le *seul* seigneur, Jésus. Elle s'est déjà rencontrée implicitement chap. III, 23, et se trouve amplement confirmée par une foule d'autres passages qui établissent entre les deux personnes un rapport de subordination. Comp. aussi chap. XI, 3; XII, 5 s.; XV, 27, etc. Quelques manuscrits ont ajouté ici une phrase relative au Saint-Esprit, qui ne fait que constater les préoccupations dogmatiques du moyen âge, sans pouvoir changer la portée du texte authentique.

Pour ce qui est des attributions jointes aux noms de Dieu et de Christ, il y en a chaque fois deux, la première relative à la création physique, dont la cause suprême est Dieu, dont le Christ est l'organe dans sa préexistence (Col. I, 15); la seconde relative à la création spirituelle ou régénération, dont Christ est le promoteur, et Dieu le but.

[7] Mais tous n'ont point cette intelligence. Quelques-uns, conservant encore leur conviction relativement aux idoles, mangent cette viande comme étant sacrifiée aux idoles, et leur conscience, par suite de cette faiblesse, se trouve souillée. Or, ce n'est pas ce que nous mangeons qui nous recommandera à Dieu : si nous ne mangeons pas, nous n'y perdons rien, pas plus que nous n'aurons un avantage, si nous mangeons. Gardez-vous de faire en sorte que votre liberté devienne un achoppement pour les faibles. [10] Car si quelqu'un te voit, toi qui as l'intelligence, assis à table dans un temple d'idoles, sa conscience, à lui qui est faible, ne sera-t-elle pas portée à lui laisser manger de la viande sacrifiée aux idoles ? Et voilà que le faible, le frère pour lequel Christ est mort, se perd par le fait de

ton intelligence! Mais en vous rendant ainsi coupables envers vos frères, et en blessant leur conscience encore faible, vous péchez contre Christ même. Par cette raison, si ce que je mange peut être une occasion de péché pour mon frère, j'aimerais mieux ne plus manger de viande du tout, afin de ne pas y entraîner mon frère.

VIII, 7-13. Après avoir fait la part de la théorie abstraite, l'apôtre en vient à l'application et à la pratique. Et ici, avant toute autre considération, il s'arrête à un fait qu'il pouvait d'autant plus hardiment rappeler à ses lecteurs, que c'était très-probablement ce fait qui les avait amenés à poser la question à laquelle il répond en ce moment. En effet, si l'on a été dans le cas de lui demander son avis au sujet de l'usage des viandes provenant de sacrifices païens, c'est que tout le monde n'était pas d'accord sur la valeur morale et religieuse de cet usage ; à côté de ceux qui n'y voyaient pas de mal, il y en avait d'autres qui en étaient choqués. Tous ne s'étaient pas élevés à ce point de vue signalé plus haut, et d'après lequel la répudiation absolue des croyances du paganisme effaçait en même temps le caractère religieux qui s'attachait aux objets tenant à l'ancien culte. Tel chrétien, sans que sa croyance actuelle en fût moins sincère, n'avait pas encore pu se défaire de l'idée que les dieux, qu'il avait adorés autrefois, étaient des êtres réels, que, par conséquent, les viandes qui provenaient de leurs autels conservaient toujours un caractère sacré, qu'il s'y attachait une espèce de consécration positive. Eh bien, un pareil chrétien, entraîné par l'exemple d'un autre, ou par une fausse honte, à manger d'une pareille viande, sans avoir pu vaincre ses scrupules, se trouve être en conflit avec sa conscience, qui condamne intérieurement ce qu'il se permet en public. Or, tout ce qui se fait contre la conscience, fût-ce la chose la plus indifférente du monde, est un péché (Rom. XIV, 23).

Il se présente donc immédiatement un autre point de vue duquel il convient de traiter la question ; ce n'est plus celui de la théorie abstraite, mais celui de la charité fraternelle, déjà indiqué provisoirement dans la parenthèse du premier verset. En effet, le chrétien libéral, élevé au-dessus des scrupules et des superstitions, n'a pas d'intérêt à faire valoir son opinion en tout état de cause. Dieu ne le jugera pas d'après ce qu'il mange ; son libéralisme à l'égard des viandes ne saurait ajouter un appoint quelconque à sa valeur morale, et la privation qu'il pourrait s'imposer

ne la diminuera pas. Mais ce qui est très-important, ce qui constitue un devoir positif, et par conséquent une responsabilité, c'est que la règle de conduite que chacun se trace et qu'il suit, ne devienne pas une occasion de péché pour l'autre. Le plus fort doit respecter le plus faible; celui qui est libre de préjugés ne doit pas heurter en face celui qui ne s'en est pas encore défait (Rom. XIV, 13, 15, 21).

Nous apprenons, en passant, jusqu'où allait le libéralisme de certains membres de l'église. Il y en avait qui, sous prétexte que les faux dieux sont des êtres purement imaginaires, ce que Paul ne conteste pas, se permettaient d'assister à des festins célébrés dans les temples païens, et auxquels leurs amis ou parents païens les invitaient. Paul leur dira plus tard sa façon de penser sur cette manière d'agir considérée en elle-même. Ici, il relève seulement l'effet déplorable qu'elle peut avoir sur d'autres. Il se trouvera des chrétiens qui, tout en conservant leurs scrupules, ou tout en sentant intérieurement l'inconvenance de pareils procédés, se laisseront entraîner momentanément à faire comme ceux-là; ils se rendront à ces mêmes fêtes, ils mangeront de ces viandes, leur conscience leur fera des reproches, mais ils étoufferont sa voix, qui finira par se taire ailleurs aussi, et peut-être arriveront-ils à retomber soit dans le paganisme, soit au moins dans une coupable et périlleuse légèreté morale. Et pourquoi cela? parce qu'un frère, jaloux de s'affranchir d'une gêne à peine sensible, ou même désireux de faire parade de son indépendance, aura dédaigné de pratiquer dans une toute petite sphère, à propos d'une jouissance à peine digne d'être mentionnée, ce que Jésus a accompli avec un si admirable dévouement, avec une abnégation sans pareille, avec le sacrifice de sa vie — savoir, de consulter l'intérêt des hommes, ses frères, avant le sien propre! Ainsi envisagé, l'acte, qui tout à l'heure paraissait moralement indifférent, devient un véritable péché, et non seulement un péché contraire au devoir envers le prochain, mais un péché contre Christ même, dont il détruit l'œuvre (Matth. XVIII, 6 ss.).

Cette idée, que c'est un *devoir* pour le chrétien de faire le sacrifice de sa liberté (dans le sens indiqué), toutes les fois que la revendication et l'usage, même légitime, qu'il en ferait, pourrait causer un dommage moral à d'autres, cette idée, disons-nous, remplit tellement l'âme de l'auteur, qu'il s'y arrête maintenant fort au long, pour faire voir qu'elle règle et a toujours réglé sa

propre conduite. Le chapitre suivant (chap. IX) forme ainsi une espèce de digression, et ce n'est qu'au dixième qu'il reviendra à la question des viandes, pour l'envisager à d'autres points de vue encore.

[1] Ne suis-je pas libre ? Ne suis-je pas apôtre ? N'ai-je pas vu notre Seigneur Jésus ? N'êtes-vous pas, vous, mon œuvre dans le Seigneur ? Si je ne suis pas apôtre pour d'autres, du moins je le suis pour vous : car le sceau de mon apostolat, c'est votre union avec le Seigneur. Voilà ce que je réponds à ceux qui prétendent me juger. Eh bien ! N'ai-je pas le droit de manger et de boire ? N'ai-je pas le droit d'emmener avec moi une sœur, ma femme, comme font les autres apôtres, et les frères du Seigneur, et Pierre ? ou bien est-ce que moi seul et Barnabas nous n'aurions pas le droit de nous dispenser de travailler ?

IX, 1-6. Tout à l'heure Paul insinuait que les chrétiens *libres* ou libéraux, c'est-à-dire élevés au-dessus des scrupules et des préjugés traditionnels, devaient s'imposer volontairement certaines réserves, renoncer à certains droits, s'abstenir de certaines jouissances indifférentes en elles-mêmes, pour ne point choquer leurs frères. Il s'applique maintenant cette recommandation à lui-même. Lui aussi, en sa qualité d'apôtre, a certains droits à exercer, certaines libertés à revendiquer : par exemple, et en première ligne, le droit de vivre aux dépens des églises qu'il évangélisait, de se faire nourrir par les fidèles, au lieu d'être obligé de gagner son pain par un travail manuel ; voire même de faire participer à ce privilége sa femme, sa famille. Du moins d'autres apôtres en usent ainsi, notamment Pierre, qu'on a l'habitude de lui opposer. (Nous apprenons, à cette occasion, que les autres apôtres, du moins en majorité, étaient mariés, et qu'ils faisaient des voyages de mission, ce qui n'est mentionné nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament, si ce n'est à l'égard de Pierre et de Jean. Pour les frères du Seigneur, comp. Actes I, 13, 14.)

Il est donc bien et dûment établi que Paul pourrait, en sa qualité d'apôtre, exiger de la part des églises, et par conséquent des Corinthiens, des services matériels et pécuniaires. Tout à l'heure nous apprendrons pour quels motifs il ne les réclame pas, pourquoi il renonce à ses droits et priviléges, se posant ainsi comme modèle en face de ceux qui insistent sur les leurs. Mais

avant d'y arriver (v. 15 ss., comp. v. 12), il énumère une série d'arguments sur lesquels il fonde ces droits (v. 7-14), et dans le morceau que nous venons de transcrire, il a soin de constater préalablement ses titres personnels à l'apostolat, puisque de côté et d'autre on les lui contestait. Il a *vu* le Seigneur, une première fois sur le chemin de Damas, et plus tard encore (Act. XXII, 17. 1 Cor. XV, 8. 2 Cor. XII, 1) ; il a reçu de lui directement sa mission (Gal. I, 1) ; il a travaillé en conséquence, et les succès même qu'il a obtenus, l'existence des églises qu'il a fondées (les Corinthiens seront les derniers à le méconnaître !), sont autant de preuves matérielles de sa vocation ; c'est pour ainsi dire le *sceau* (l'attestation authentique et irréfragable) que Dieu lui-même a apposé à la prétention qu'il formule ici par écrit, ou qu'il fait valoir partout où la critique s'attache à ses pas.

[7] Qui est-ce qui fait jamais le service militaire à ses propres frais ? Qui est-ce qui plante une vigne sans en manger le fruit ? Qui est-ce qui fait paître un troupeau sans se nourrir du lait de ce troupeau ? Et ce que je dis là, est-ce simplement une règle humaine, ou bien plutôt la loi ne dit-elle pas la même chose ? Mais il est écrit dans la loi de Moïse : «*Tu ne museleras pas le bœuf qui foule le blé.*» Est-ce que Dieu s'occupe des bœufs, ou bien parle-t-il exclusivement en vue de nous ? Oui, c'est en vue de nous que cela a été écrit, savoir que celui qui laboure la terre et celui qui bat le blé, doivent le faire avec l'espérance d'y avoir part. Si nous avons semé chez vous la semence spirituelle, est-ce trop si nous demandons à faire une récolte matérielle ? [12] Si d'autres exercent leur droit sur vous, ne pourrais-je pas le faire, moi, à plus forte raison ? Mais je n'ai point fait valoir ce droit ; au contraire, je renonce à toute prétention, pour ne pas créer des obstacles à l'évangile de Christ. Ne savez-vous pas que les sacrificateurs sont nourris par le temple ? que ceux qui font le service de l'autel sont les commensaux de l'autel ? De même le Seigneur a ordonné que ceux qui annoncent l'Évangile, vivent de l'Évangile. Eh bien, moi je n'ai fait valoir aucun de ces droits.

IX, 7-15. *L'ouvrier est digne de son salaire !* C'est là plus qu'un adage populaire, plus qu'une maxime applicable à diverses conditions de la vie sociale, c'est un principe expressément formulé par le Seigneur même (Matth. X, 10. Luc X, 7), précisément en vue de la mission qu'il donnait à ses disciples. Il y a plus : la loi mosaïque, cette loi émanée de Dieu, le consacrait déjà et de deux

manières, tant en assignant aux sacrificateurs, aux ministres du sanctuaire, leur part des offrandes, que par un commandement direct et général, bien qu'exprimé sous une forme allégorique (Deut. XXV, 4).

Ce dernier argument présente un grand intérêt, en ce qu'il nous permet d'apprécier la théorie exégétique de l'apôtre et de son siècle. Il ne dit pas que ce que la loi prescrit au sujet des animaux qu'on emploie aux travaux des champs, pourra être légitimement et utilement *appliqué* aussi à des rapports plus élevés ; il affirme, au contraire, explicitement et énergiquement, que le texte même, dans son sens direct et unique, a en vue les missionnaires, les ministres de l'Évangile, la loi n'étant pas écrite en vue et au profit des créatures inférieures à l'homme, mais se rapportant essentiellement à la sphère des grands intérêts de l'humanité, dont Christ est le centre et le pivot. Ainsi la théorie du double sens est proscrite en même temps que ce que nous appellerions l'interprétation historique et littérale. Du reste, en ajoutant que celui qui laboure, etc., doit le faire avec l'espérance d'en avoir sa part, Paul ne veut pas dire que ces phrases se trouvent textuellement dans l'Écriture (supposition qui a fait croire à quelques commentateurs qu'il cite ici un texte apocryphe), c'est lui qui les tire comme conséquence et application du texte relatif aux bœufs, en revenant à l'allégorie déjà indiquée plus haut (chap. III, 9), et d'après laquelle les ministres sont comparés à des ouvriers laboureurs (comp. Matth. IX, 37. Jean IV, 36 ss.).

Le droit de l'apôtre, de demander à la communauté les moyens de subsistance pour lui et sa famille, est donc suffisamment constaté. Tout de même il déclare n'en avoir pas voulu user. Il va développer les motifs qui l'ont engagé à en agir ainsi ; il les résume d'avance dans cette phrase : *pour ne pas créer des obstacles à l'Évangile*, c'est-à-dire, pour ne rien faire qui, par suite d'une fausse interprétation, peut-être dictée par la malveillance, pourrait amoindrir la puissance de la parole de Dieu, si les auditeurs, au lieu de se donner entièrement à l'influence salutaire de l'Évangile, se préoccupaient des avantages matériels que le prédicateur retirerait de ses fonctions, et y trouvaient à redire.

[15] Cependant je ne vous écris pas ceci pour qu'on en agisse ainsi envers moi ; car j'aimerais mieux mourir que de me laisser enlever

ce sujet de gloire! Car si je prêche l'Évangile, je n'ai pas là de quoi me glorifier ; c'est une obligation qui m'est imposée, et malheur à moi si je ne le prêche pas! Si je le faisais de mon propre mouvement, alors j'aurais un mérite; mais si je le fais par ordre, c'est un ministère qui m'est confié. Quel est alors mon mérite? c'est qu'en prêchant l'Évangile, je l'annonce gratuitement, de manière à ne pas faire valoir mes droits de prédicateur.

IX, 15-18. En insistant tant sur ses droits, l'apôtre risquait d'être mal compris : ses lecteurs pouvaient y voir une réclamation, peut-être un reproche. Il se hâte donc d'écarter ce soupçon ; il se fait gloire d'avoir renoncé à toute espèce d'émoluments ou d'avantages matériels ; d'avoir pourvu à ses besoins par le travail de ses mains. C'est là même, ajoute-t-il, la seule gloire que je puisse revendiquer, mon seul mérite, la seule chose qui constitue un titre à la récompense. Car mon ministère en lui-même, mes travaux apostoliques, c'est tout simplement une charge que le Seigneur m'a imposée ; je suis, à cet égard, son serviteur, et si je fais mon devoir, c'est une obligation, et je n'ai rien à demander au delà (Luc XVII, 10). Ce raisonnement, si simple et si transparent, est singulièrement défiguré dans nos traductions, qui ne voient pas que le 17ᵉ verset introduit un dilemme, dont le premier membre contient une supposition inadmissible (que Paul se soit fait apôtre de son propre gré et par un louable dévouement) et une conséquence inadmissible aussi (qu'il ait un mérite, une récompense à demander), le second membre, au contraire, le cas réel, conforme à la vérité (qu'il exerce une charge à lui octroyée par une volonté supérieure), et la conséquence de ce cas (qu'il ne saurait être question de mérite ni de récompense, mais seulement de fidélité, chap. IV, 1). Il ne faut pas oublier que l'*économe*, dans l'antiquité, est un esclave.

[19] Car, quoique libre à l'égard de tous, je me suis fait le serviteur de tous, pour gagner le plus grand nombre. Je me suis fait juif pour les Juifs, afin de gagner les Juifs ; pour ceux qui sont sous la loi, je me suis assujetti à la loi, bien que je ne sois pas sous la loi, afin de gagner ceux qui sont sous la loi ; pour ceux qui sont sans la loi, je me suis dégagé de la loi, non pas comme étant étranger à la loi de Dieu, mais comme engagé à celle de Christ, afin de gagner ceux qui sont sans la loi. Je me suis fait faible avec les faibles, afin de gagner les faibles ; je me suis fait tout à tous, pour en sauver

de toute manière quelques-uns. Et tout cela, je le fais à cause de l'Évangile, afin d'y avoir part.

IX, 19-23. Ici l'apôtre généralise son principe et élargit le cercle de sa pensée. Partout et toujours, dit-il, j'ai subordonné l'usage de ma liberté au but de mon ministère ; partout où je trouvais à gagner quelqu'un à la foi évangélique, en ménageant d'innocents préjugés, en m'accommodant à des points de vue bornés, en me pliant aux habitudes des hommes, je n'ai eu garde de me montrer exigeant et roide, de faire valoir mon intelligence supérieure et ma liberté, d'effrayer des consciences timorées. Avec les Juifs, j'observe les jeûnes, je m'abstiens de travailler le jour férié, je me soumets à toutes les fastidieuses exigences de l'ascétisme pharisaïque, non que je les regarde comme obligatoires, mais pour ne pas faire retomber sur l'Évangile les préventions que pourrait faire naître une conduite plus libre. Avec les païens, au contraire, je vis de façon que ma qualité de Juif ne les gêne pas, et je me garde bien de les éloigner de l'Évangile, en insistant sur les devoirs légaux du judaïsme dans lequel j'ai été élevé. Moi aussi, je sais être libre, mais je ne veux l'être que là où ma liberté ne fait pas de tort aux autres ; et si je m'affranchis de *la loi*, dans des circonstances où cela ne peut avoir aucun inconvénient, ce n'est pas que je me regarde dégagé de *toute* loi ; il me reste toujours celle de Christ, qui est pour moi la loi suprême de Dieu, celle sur laquelle, en toute occasion, doit se régler ma manière d'agir comme apôtre. Car, comme tel, je n'ai à me préoccuper que d'une seule chose, savoir du progrès de l'Évangile, et non de mes aises et droits à moi. Si je réussis à faire triompher l'Évangile, les biens qu'il promet me sont assurés à moi aussi, et cela vaut mieux que cette liberté du moment à laquelle je sacrifierais mon devoir.

[24] Ne savez-vous pas que ceux qui courent dans la lice, courent tous, mais qu'un seul remporte le prix ? Courez donc de même, afin de le remporter ! Quiconque veut être athlète, s'impose toutes sortes d'abstinences : les autres le font pour obtenir une couronne périssable ; nous le ferons pour une couronne qui ne périra point. Moi donc, je cours de telle sorte que ce ne soit pas à l'aventure ; je m'exerce au pugilat comme quelqu'un qui ne veut pas frapper en l'air ; au contraire, c'est mon propre corps que je bats et que je tiens en servitude, pour ne pas manquer à l'épreuve après avoir fait le héraut pour les autres.

IX, 24-27. L'apôtre termine sa longue digression par une comparaison qui, sous sa plume, se change en allégorie. En même temps, après avoir si longtemps parlé de lui-même (naturellement sans perdre de vue l'application qu'il s'agissait de faire de son exemple à ses lecteurs), il revient à l'exhortation directe.

La comparaison de la vie du chrétien avec les exercices du stade ou des jeux publics de la Grèce, revient plus d'une fois dans les épîtres, quelquefois dans de simples allusions fugitives ; mais nulle part elle n'était mieux placée que dans une lettre aux Corinthiens, dans le voisinage desquels, sur l'isthme même, ces jeux se célébraient périodiquement. On peut trouver dans les paroles du texte plusieurs points de comparaison, qui se présentaient trop naturellement pour que l'auteur ne dût pas en profiter ; mais il n'y en a qu'un seul qu'il développe avec intention et qui, à vrai dire, avait amené l'image. C'est l'idée que, pour remporter le prix, il faut s'assujettir à des privations et à des fatigues ; que la couronne ne s'obtient pas sans peine. Or, la couronne du chrétien, c'est le salut et la vie avec Dieu ; le chemin à parcourir pour y arriver, n'est pas une promenade aisée où il s'agirait de jouir commodément de toutes sortes d'avantages. C'est une dure préparation, une suite de renoncements, un effort vers un but qu'on ne saurait perdre de vue un instant, une course fatigante, une lutte qui fait ruisseler la sueur.... Ce qui est vrai pour l'apostolat, sera vrai, dans une mesure proportionnelle, pour toute carrière chrétienne ; car le vrai disciple de Christ ne se fera jamais du devoir une idée telle qu'il puisse lui apparaître comme un exercice facile. L'antithèse entre le fait que dans le stade un seul remporte le prix, tandis que dans l'Église tous peuvent y arriver, cette antithèse peut être relevée, mais ce n'est pas elle que l'auteur avait en vue. Il veut dire au contraire : il n'y a de vainqueur dans l'arène que celui qui fait le plus d'efforts, qui s'est le plus privé de plaisirs, de bonne chère, de tout ce qui peut énerver et affaiblir le corps ; eh bien, c'est lui que vous devez prendre pour modèle. Nous risquerions de décolorer la dernière phrase en traduisant : après avoir *prêché* (ou : tout en prêchant) aux autres. Le sens est bien le même, mais en disant : le *héraut*, nous nous retrouvons au stade grec, où des proclamations solennelles appelaient les athlètes. Et c'est bien un rôle pareil que remplit un délégué de Christ auprès du monde qu'il vient convier à un exercice bien autrement sérieux.

[1] Car je dois vous rappeler, mes frères, que nos pères avaient tous été sous la nuée, et qu'ils avaient tous passé par la mer, et qu'ils étaient tous unis à Moïse par le baptême dans la nuée et dans la mer, et que tous ils avaient mangé du même pain spirituel et bu tous de la même boisson spirituelle (car ils buvaient à un rocher spirituel qui les suivait, et ce rocher était Christ); cependant ce n'est pas au plus grand nombre d'entre eux que Dieu prit plaisir, car ils restèrent morts aux désert. [6] Or, ces faits ont été des figures prophétiques pour nous, afin que nous n'eussions pas de mauvais désirs comme eux les ont eus. Et ne devenez pas idolâtres comme quelques-uns d'entre eux, ainsi qu'il est écrit : *Le peuple s'assit pour manger et pour boire, et ils se levèrent pour danser.* Et ne nous livrons pas à la débauche, comme quelques-uns d'entre eux l'ont fait, dont il mourut vingt-trois mille en un seul jour. Et ne tentons pas Christ, comme quelques-uns d'entre eux l'ont tenté, qui périrent par les serpents. Et ne murmurez pas, comme quelques-uns d'entre eux ont murmuré, qui périrent par l'exterminateur. [11] Ces choses qui leur arrivèrent étaient des figures prophétiques, et elles ont été écrites pour notre instruction à nous, qui vivons à la fin des temps. Ainsi donc, que celui qui croit être ferme sur ses pieds, se garde de tomber ! La tentation à laquelle vous êtes exposés est tout humaine, et Dieu, fidèle à sa parole, ne permettra pas que vous soyez tentés au delà de vos forces, mais il fera en sorte qu'avec la tentation vienne aussi le moyen de lui résister et d'en sortir. Pour ces raisons, mes bien-aimés, fuyez l'idolâtrie.

X, 1-14. Pour bien comprendre ce morceau, qui présente quelques difficultés, il faut commencer par se rendre compte de son but et de sa liaison avec ce qui précède. Jusque là, l'apôtre a combattu le libéralisme des Corinthiens, qui se permettaient la viande des sacrifices et qui allaient même assister aux festins païens ; il leur a fait sentir la nécessité de ménager les scrupules de leurs frères plus faibles, et s'est proposé lui-même comme modèle à l'égard des privations qu'il fallait souvent s'imposer pour ne point nuire à l'action de l'Évangile. Dans les dernières phrases du chapitre précédent, nous voyons déjà surgir l'idée que cet assujettissement, cette sévère vigilance, est bien nécessaire aussi pour celui qui la pratique, qu'il est le premier à en avoir besoin, s'il ne veut pas risquer de manquer le but pour son propre compte. C'est cette idée à laquelle l'apôtre s'arrête maintenant, et qu'il développe dans les lignes que nous venons de transcrire. Le fond de son argumentation revient à ceci : Tel se croit sûr de

lui-même, et le moment d'après il se laisse entraîner à un péché, parce qu'il n'a pas été sur ses gardes, ou qu'il ne s'est pas défié de ses forces morales. Vous aussi, vous prétendez n'avoir rien à risquer dans ces temples, parce que vous vous êtes dégagés des superstitions populaires ; mais une fois entrés, une fois mêlés à cette société d'idolâtres et à leurs réjouissances, êtes-vous donc si sûrs de pouvoir vous arrêter quand vous le devrez, de ne pas être poussés, sans l'avoir voulu, jusqu'à l'entier reniement de votre foi, ou du moins jusqu'à des péchés incompatibles avec elle?

Cependant ce n'est pas sous cette forme simple que Paul présente cet avertissement; il le rattache à l'histoire, il veut le rendre plus pressant, en mettant sous les yeux de ses lecteurs (qui sont censés être familiarisés avec les récits de l'Ancien Testament) l'exemple des contemporains de Moïse. Eux aussi, dit-il, avaient été témoins de tous les miracles de Jéhova, ils avaient eu leur part de tous les bienfaits providentiels qui auraient dû leur rendre si facile l'obéissance envers Dieu et son prophète, et pourtant combien peu y en eut-il qui survécurent et auxquels l'Éternel ne dut pas appliquer ses châtiments? Il n'est pas nécessaire d'entrer ici dans les détails; tout le monde connaît l'histoire du passage de la mer rouge, celle de la nuée qui précédait la marche, celle du rocher d'où jaillissait une source miraculeuse, celle de la manne ; puis celles du veau d'or, de la participation aux orgies du culte des Moabites, etc. (voy. Exod. XI-XVII; XXXII. Nomb. XI; XX; XXI). Si cela a pu arriver autrefois, en face même des grandes œuvres de Dieu, cela est encore possible aujourd'hui, et si vous n'y prenez garde, le sort des pères peut devenir le vôtre : des égarements pareils peuvent amener une punition plus grave, une mort bien autrement effrayante.

Jusque là tout est simple et clair. Mais l'apôtre ne se borne pas à ce que nous pourrions appeler une application homilétique de l'histoire. Il se place, pour l'apprécier et pour la faire valoir, à un point de vue théologique. A ce point de vue, les faits compris dans les textes de l'Écriture ne se présentent pas comme des événements ordinaires et contingents, mais comme des *figures prophétiques*, comme des *types*, c'est-à-dire comme une série de prédictions en forme concrète, avec lesquelles les faits relatifs à l'histoire évangélique et à ce qui s'y rattache forment un parallélisme constant et providentiellement déterminé. Ainsi, d'après notre texte, le passage des Israélites par la mer rouge est appelé

un baptême, non pas par suite d'un rapprochement arbitraire et plus ou moins ingénieux, mais d'après la conception qu'il devait préfigurer le baptême chrétien ; une même signification est donnée à la présence de la nuée qui couvre de ses ombres la colonne du peuple en marche vers la terre promise ; la manne et l'eau du rocher sont des images de la sainte cène, etc. (comp. Gal. IV, 22 ss. 1 Cor. V, 7, etc.). En général, toute l'histoire d'Israël est une galerie de tableaux, dans lesquels l'étude théologique doit arriver à reconnaître les traits de l'histoire évangélique, d'après des analogies telles, qu'il est impossible de ne pas les attribuer à une disposition ou intention divine.

Mais avec une pareille conception de l'histoire, on est bien près de n'y voir que de simples allégories et non des réalités. Ainsi il sera bien difficile d'admettre que Paul ait cru et voulu dire que le rocher du récit mosaïque a *suivi*, tout rocher qu'il était, la caravane à travers le désert, à l'effet de la pourvoir d'eau pendant tout le trajet. Il nous dit au contraire lui-même, que ce rocher était Christ, en d'autres termes, que l'Écriture, en parlant d'un rocher et d'une source miraculeuse, n'a fait que se servir d'une image, et que son intention véritable a été de révéler Christ, la source de la vie pour le vrai peuple de Dieu, marchant à travers le désert de la vie terrestre. C'est ce genre d'interprétation qui est encore clairement indiqué par le mot *spirituel*, plusieurs fois appliqué aux faits de l'histoire. Un pain, un rocher spirituel, est évidemment opposé à un pain, à un rocher matériel. Cela revient donc à insinuer que l'élément matériel n'y est pour rien, que toute l'histoire n'est qu'une allégorie, une instruction mystique (comme l'auteur l'a affirmé positivement pour les deux femmes d'Abraham, Gal., l. c., et un autre apôtre à l'égard de Melchisédec, Hébr. VII), ou du moins que l'élément matériel n'est qu'un cadre, qu'une enveloppe, dont il faut dégager l'élément spirituel comme le seul qui ait une valeur actuelle. On voit que Paul et son siècle n'étaient pas arrivés à une théorie bien arrêtée à cet égard et que toute cette argumentation flotte entre la simple application pratique (« *cela doit vous servir d'exemple !* ») et la spiritualisation absolue (« *le rocher* ÉTAIT *Christ* »).

Du reste, les rapprochements que Paul fait entre l'histoire mosaïque et les circonstances présentes, sont en partie très-frappants. Les Israélites redemandant les pots de viande égyptiens sont bien faits pour être mis en regard des chrétiens de Corinthe

courant après les festins idolâtres ; la facilité avec laquelle, de ces festins, on passerait à l'adoration même des faux dieux, est parfaitement symbolisée par la scène de l'Exode, où le peuple juif, après avoir mangé et bu, se lève pour danser devant le veau d'or. La provocation adressée à Dieu par les contemporains de Moïse, à l'effet d'avoir une autre nourriture, n'est pas plus blâmable que la conduite des Corinthiens libéraux qui prétendent s'affranchir de toute gêne, sans égard pour le mal qui peut en résulter, etc. Cette dernière tendance d'une partie de ses lecteurs est qualifiée également de provocation, de *tentation ;* car tenter Dieu, c'est toujours se permettre quelque chose que Dieu désapprouve, et de manière à se faire illusion sur la manière dont il maintiendra ses droits de juge. Qu'on lui demande avec impatience ce qu'il ne veut pas accorder, ou qu'on se mette au-dessus de ses lois, cela revient au même ; c'est toujours une tentation dans le sens indiqué. Comme Paul parle à des chrétiens, il dit *tenter Christ,* au lieu de *tenter Dieu ;* car des actes du genre de ceux qui sont ici blâmés, aboutissent à relâcher les liens qui rattachent les membres de l'Église à leur Sauveur. Et après ce qui a été dit du rocher-Christ, l'idée que les Israélites, eux aussi, auraient tenté Christ du temps de Moïse, n'a rien d'extraordinaire. On n'a pas même besoin de se l'expliquer par celle de la préexistence du fils de Dieu, qui s'offre assez naturellement ici ; le point de vue typologique suffit pour justifier l'expression.

La tentation à laquelle les Corinthiens se trouvaient exposés résultait de la fausse honte qu'éprouve un homme faible en face d'une majorité qui se prononce dans un sens différent ; ou encore de leur disposition de se croire d'autant supérieurs aux autres, qu'ils affectaient plus de mépris pour des scrupules excusables ou autorisés. Cette tentation, dit Paul, est *tout humaine,* c'est-à-dire telle, qu'on a bien, si l'on veut, la force de résister, d'écouter plutôt le bon sens, la prudence, les convenances, la charité, que la vanité, la légèreté, le goût des plaisirs. Allons ! un peu de bonne volonté, et Dieu vous aidera à vaincre ce fatal entraînement.

[15] Je vous parle comme à des hommes sensés, jugez vous-mêmes de ce que je dis : la coupe de bénédiction, que nous bénissons, n'est-elle pas une communion avec le sang de Christ? le pain que nous rompons, n'est-il pas une communion avec le corps de Christ? C'est un seul pain, c'est aussi un seul corps que nous formons tous,

tant que nous sommes ; car tous nous participons à un même pain. Voyez les Israélites selon la chair : n'est-ce pas que ceux qui mangent de ce qui est sacrifié sont en communion avec l'autel ? [19] Qu'est-ce à dire ? que la viande sacrifiée aux idoles soit quelque chose ? Non ! mais ce qu'on sacrifie, on le sacrifie aux démons et non à Dieu, et je ne veux pas que vous soyez en communion avec les démons. Vous ne pouvez pas boire à la fois à la coupe du Seigneur et à la coupe des démons ; vous ne pouvez participer et à la table du Seigneur et à la table des démons ! Ou bien voulons-nous irriter le Seigneur ? sommes-nous plus forts que lui ?

X, 15-22. Aux avertissements puisés dans l'histoire, l'apôtre ajoute une considération d'un ordre plus élevé, et pour laquelle il réclame la sérieuse attention, le jugement sensé et non prévenu de ses lecteurs. Jusqu'ici il avait parlé de leur participation à des repas de païens, dans lesquels on servait des viandes provenant des autels, comme d'une chose indifférente en elle-même, mais qui pouvait avoir des conséquences fâcheuses dans la pratique, soit pour des consciences plus faibles, soit pour les libéraux eux-mêmes. Il avait ainsi essayé de faire cesser l'usage en question, tout en se mettant (en théorie) au point de vue de ceux qui n'y voyaient pas de mal. Maintenant il va plus loin, et prouve qu'en théorie même il y a lieu de s'y opposer, en d'autres termes, que le chrétien doit se l'interdire en tout état de cause.

En effet, dans toutes les trois sphères religieuses qui se partageaient alors le monde, il existait des institutions ou coutumes, où le rapport dans lequel on se trouvait avec la divinité et son culte, se manifestait par la participation à des repas. De même que les païens célébraient des festins inaugurés par des sacrifices en l'honneur de leurs dieux, de même que ces deux éléments se trouvaient réunis et consacrés dans le judaïsme, de même les chrétiens aussi observent un rite dans lequel la participation commune à une coupe et à un pain, solennellement consacrés par la prière, est le symbole de la communion mutuelle entre tous les frères, et avec la personne du Sauveur et médiateur. Or, comme personne ne niera que cette participation à la table du Seigneur équivaut à une profession de foi chrétienne, et implique le fait et l'idée d'un rapport intime avec celui dont le rite rappelle la mort, il sera difficile de méconnaître qu'il doit en être de même dans la sphère judaïque et dans celle du polythéisme. Mais comment serait-il possible d'allier tout cela, de l'amalgamer ? Ne serait-ce

pas, de la part d'un chrétien, non plus seulement l'affectation d'un libéralisme déplacé, d'une extrême légèreté, mais tout bonnement un reniement, une véritable et audacieuse bravade à la face de Dieu et de Christ ? Ne montrerait-on pas ainsi qu'on ne se préoccupe guère de la pureté du rapport à établir entre le chef de l'Église et ses membres ?

Cette démonstration, très-simple et péremptoire au fond, pouvait sembler être en contradiction avec ce qui avait été dit plus haut sur la nature des divinités du paganisme. Si celles-ci n'ont point d'existence réelle, les sacrifices qu'on leur offre ne seront donc que des actes sans valeur religieuse objective, et il ne saurait surtout être question d'une communion personnelle avec des dieux qui n'existent que dans l'imagination de quelques hommes. Est-ce à dire que Paul rétracte ici ce qu'il a accordé au début (chap. VIII, 4) ? que maintenant les idoles soient *quelque chose ?* Non certes. Mais, continue-t-il, cette participation vous met en communion avec les *démons*. Comme ce mot grec signifie toujours et partout dans les livres apostoliques les anges déchus et réprouvés (et n'a nulle part le sens classique d'êtres divins, excepté Act. XVII, 18, où les Grecs s'en servent eux-mêmes), il faut aussi lui conserver ce sens ici. Mais alors Paul veut-il dire que les diables sont les véritables objets de l'adoration des païens, comme l'ont pensé les Pères et tout le moyen âge ? Cela est impossible, puisqu'il affirme que les idoles ne sont rien ! La difficulté disparaîtra dès qu'on voudra se rappeler que le paganisme, en tant qu'opposé au vrai Dieu et à son royaume, est du ressort du diable ; le culte idolâtre, en tant que frustrant le vrai Dieu de l'honneur qui lui est dû, est un culte du diable. Ce n'est donc pas la réalité des dieux de l'Olympe que l'apôtre affirme, mais la réalité de l'ange des ténèbres et de son royaume, et c'est la communion avec cette réalité qu'il dit être positivement incompatible avec la communion chrétienne.

Ce passage a aussi son importance pour le dogme de la sainte cène. On peut même en dériver, si l'on croit avoir besoin pour cela d'une base scripturaire, le terme si connu de *communion* pour désigner le rite sacramentel. Mais il s'agit de savoir dans quel sens ce terme doit être pris ici. Le texte ne répond pas directement à cette question, par la simple raison que l'auteur n'a pas prévu les diverses explications que la théologie scolastique a données plus tard de l'institution, de sa nature et de son but. Cepen-

dant il n'est pas trop difficile de s'apercevoir que quelques-unes d'entre ces explications ne s'accordent pas avec la manière dont Paul s'exprime. Tout d'abord il est évident que la liaison intime qu'il signale entre l'unité du pain et l'unité du corps de Christ (de l'Église composée de beaucoup de membres), exige l'interprétation symbolique. Car il n'a pas pu vouloir dire que nous devenons corps de Christ en mangeant le corps de Christ. Mais indépendamment de cette application spéciale, à laquelle la théologie n'a pas reconnu une importance majeure, la communion du corps et du sang de Christ ou avec ce corps et ce sang, doit être considérée, d'après le texte, à la fois comme réelle et comme spirituelle. Comme réelle (et non comme purement figurée), parce que autrement le raisonnement relatif aux démons et à l'autel de la théocratie judaïque serait défectueux ; comme spirituelle (et non comme matérielle), parce que autrement le même raisonnement exigerait aussi qu'on vît dans les victimes immolées sur les autels plus qu'un signe de l'idée religieuse, savoir, la personne divine elle-même ; ce qui serait absurde. Voyez d'ailleurs encore chap. XI, 24 s., et Matth. XXVI, 26. Il conviendra donc de se rappeler ce que Paul enseigne en divers endroits au sujet de la mort de Jésus et de ses rapports de causalité avec le salut des hommes, et l'on comprendra qu'ici encore la cène est représentée comme le signe et le gage de la rédemption et de la part que le croyant y a, et par cela même comme excluant la participation à tout acte, analogue pour la forme, mais foncièrement différent par sa base religieuse.

[23] Tout est permis, mais tout n'est pas salutaire ; tout est permis, mais tout n'édifie pas : Que nul ne cherche son propre intérêt, mais qu'il cherche celui de l'autre ! Tout ce qui se vend à la boucherie, mangez-le, sans faire d'enquête préalable par motif de conscience : car la terre, avec tout ce qu'elle contient, est au Seigneur. Mais si quelqu'un d'entre les païens vous invite, et que vous vouliez y aller, mangez de tout ce qui vous est offert, sans faire d'enquête par motif de conscience. [28] Cependant, si quelqu'un vous dit : Ceci est de la viande consacrée ! n'en mangez pas, à cause de celui qui vous a averti, et par égard à la conscience. Ici je parle, non de votre propre conscience, mais de celle de l'autre. Car pourquoi ma liberté serait-elle critiquée par une conscience étrangère ? Si je mange en rendant grâces à Dieu, pourquoi serais-je blâmé au sujet d'une chose pour laquelle je le remercie ? [31] Ainsi donc, que vous mangiez ou que

vous buviez, ou que vous fassiez telle autre chose, faites tout à la gloire de Dieu ! Agissez de manière à ne choquer ni les Juifs ni les Grecs, ni l'Église de Dieu, comme moi aussi je m'accommode en toutes choses à tous, ne cherchant point ce qui me convient à moi, mais ce qui est salutaire au plus grand nombre. [1] Suivez mon exemple, comme je suis celui de Christ.

X, 23-XI, 1. En terminant cette longue instruction, l'apôtre résume les principes posés dès le début et les applique à quelques cas spéciaux.

En théorie, quand il s'agit de choses moralement indifférentes en elles-mêmes, comme le choix des mets (Matth. XV, 11), *tout est permis* (1 Cor. VI, 12), et celui qui a su s'élever à cette conviction, qui a reconnu à cet égard la parfaite *liberté* du chrétien, n'a pas besoin de faire à tout propos des *enquêtes* préalables, *par motif de conscience*, pour savoir s'il lui sera permis de manger de telle ou telle chose.

Cependant cette théorie comporte et exige certaines restrictions dans la pratique; la liberté n'est pas illimitée, en tant que le droit des autres peut m'imposer à moi des devoirs de circonstance qui restreignent le mien : *tout n'est pas salutaire;* cela veut dire que, dans l'occasion, l'exercice de mon droit pourrait troubler la conscience de mon prochain, le choquer, provoquer en lui un conflit entre la conviction qui défend ou hésite, et la volonté qui se laissera entraîner par l'exemple. Un pareil conflit n'*édifie* pas, c'est-à-dire ne fortifie pas les dispositions et les tendances religieuses de celui qui le subit, mais lui enlève l'assurance intérieure, la solidité des principes, et le fait chanceler au point qu'une chute devient facile et probable. A ce point de vue il convient donc que celui qui est convaincu de sa liberté ne demande pas à en user en tout état de cause, mais sache s'accommoder à ses frères moins éclairés, et se préoccuper d'abord de leurs intérêts moraux à eux, avant de songer à faire valoir ses droits à lui.

Exemple : Vous allez à la boucherie pour acheter de la viande. On y en vend entre autres qui provient de sacrifices idolâtres, parce que tout ne se consomme pas sur place dans des occasions pareilles. Mais vous, qui n'avez point de scrupule religieux à cet égard, vous qui savez que rien de ce que Dieu a créé n'est à rejeter, pourvu qu'on n'oublie pas le créateur en jouissant de ses dons (1 Tim. IV, 4), vous n'avez pas besoin de prendre des infor-

mations préalables au sujet de la provenance de chaque morceau de viande, votre conscience est à l'abri de tout scrupule. Voilà pour la pure théorie. Voici maintenant pour l'application : Un ami, étranger encore à l'Église, vous invite à dîner. Vous pouvez accepter, vous, chrétien sans préjugé : un Juif, un chrétien judaïsant ne le ferait point. A table vous mangerez ce qu'on vous offre; encore une fois sans prendre des informations préalables, pour savoir si tel morceau vient de l'autel, tandis que tel autre n'y aurait point figuré. Mais vous avez là un voisin, un chrétien, autrefois païen comme vous, dont la conscience ne s'est point absolument élevée au-dessus des anciennes conceptions (chap. VIII, 7); il vous dit : tel plat vient de l'autel, en mangerez-vous? moi je n'ose! Eh bien, dans ce cas, moi je vous dis : n'en mangez pas non plus, par respect pour la conscience de l'autre. Car la vôtre (s'il ne s'agissait que de la théorie, et non de circonstances particulières qui vous mettent en face d'un devoir social) ne serait pas gênée; aucun blâme ne saurait vous atteindre, si vous usiez de votre liberté, sans oublier le père céleste qui vous donne le pain quotidien. Voilà le vrai sens de deux lignes (v. 29, 20) qui ont bien embarrassé les commentateurs, parce qu'elles semblaient dire tout juste le contraire de ce qu'on attendait d'après le contexte. Ordinairement on croit sortir d'embarras, en mettant les questions dans la bouche de quelqu'un qui serait censé faire des objections à l'apôtre. Mais cela est impossible, parce que dans ce cas il faudrait aussi que Paul y répondît, et c'est ce qu'il ne fait pas. Ce qui provoque ces questions, de la part de l'auteur même, c'est qu'il venait de distinguer la conscience propre du chrétien libéral, de celle de son voisin conservant des doutes. C'est l'égard dû à cette conscience timorée, dit-il, qui décidera ici de la conduite à tenir; s'il n'y avait pas cette considération, la liberté serait absolue. En d'autres termes : le devoir envers le prochain prime le droit personnel.

L'apôtre aborde maintenant une autre série de sujets, à l'égard desquels il ne s'agit plus seulement de donner des avis salutaires et de déterminer le vrai point de vue pour l'intelligence du devoir, mais de réprimer des abus et des désordres plus ou moins regrettables (chap. XI-XIV). Il en traite successivement trois.

Le premier (chap. XI, 2-16), concerne la mise des femmes de la communauté qui paraissaient en public, dans les assemblées de prière, sans se couvrir d'un voile, comme le demandait l'usage généralement reçu. Nous ne savons pas les motifs de cette innovation, qui ne peut avoir eu lieu que depuis le dernier séjour de Paul à Corinthe. Il est possible que là aussi l'idée mal comprise de liberté ait été la cause première d'une mode choquante, du moins l'argumentation de l'apôtre favorise une pareille supposition.

[2] Je vous loue de ce que vous vous souvenez de moi en toutes choses, et de ce que vous observez les instructions que je vous ai transmises. Cependant je dois vous rappeler que le chef de tout homme, c'est Christ, que le chef de la femme, c'est le mari, et que le chef de Christ, c'est Dieu. Tout homme qui prie ou qui prêche ayant la tête couverte, déshonore son chef, et toute femme qui prie ou qui prêche la tête découverte, déshonore son chef : autant vaudrait qu'elle l'eût rasée. Car si une femme ne met pas de voile, qu'elle se coupe aussi les cheveux ; mais s'il est honteux pour une femme de se couper les cheveux ou de se raser la tête, qu'elle se voile donc ! [7] Car l'homme ne doit pas se voiler la tête, parce qu'il est l'image et la gloire de Dieu, tandis que la femme est la gloire du mari. En effet, ce n'est pas l'homme qui est issu de la femme, mais c'est la femme qui est issue de l'homme ; et l'homme n'a pas été créé à cause de la femme ; c'est la femme qui a été créée à cause de l'homme. C'est pour cela que la femme doit avoir sur la tête un signe de puissance, à cause des anges. [11] Toutefois, à l'égard du Seigneur, la femme n'est point sans l'homme, ni l'homme sans la femme. Car de même que la femme est issue de l'homme, de même l'homme naît de la femme, et tous les deux sont de Dieu. [13] Jugez-en vous mêmes : Est-il convenable qu'une femme prie Dieu sans être voilée ? La nature elle-même ne vous enseigne-t-elle pas que c'est une honte pour un homme de laisser croître les cheveux, tandis que si la femme les laisse croître, c'est pour elle un honneur, parce que la chevelure lui a été donnée en guise de voile. Si quelqu'un prétend susciter une querelle à ce sujet, moi je n'ai pas cette habitude, et les églises de Dieu ne l'ont pas non plus.

XI, 2-16. Paul commence par constater qu'en thèse générale ses instructions et règlements relatifs au culte et à l'ordre ecclésiastique sont observés à Corinthe. *Cependant* il y a là une première réserve à faire sur le sujet indiqué plus haut : à cet

égard, nous voyons bientôt de quoi il veut parler, mais il faut convenir que son exposition et surtout son argumentation ne sont pas fort transparentes. Essayons de nous en rendre compte en établissant l'enchaînement logique des idées.

Au point de vue chrétien, religieux, les deux sexes sont égaux (Gal. III, 28. Comp. le commentaire sur 1 Cor. VII, 17 ss.), ou, comme il est dit ici : à l'égard du Seigneur, l'un n'est pas sans l'autre, aucun des deux n'a un privilége. Mais dans les relations de la vie de famille, la femme est encore soumise au mari, tandis que lui n'a d'autre chef que Christ seul, lequel, à d'autres égards, est aussi le chef de la femme. On voit qu'il ne s'agit point ici de conditions sociales et politiques dans lesquelles un homme peut être le subordonné de l'autre, mais uniquement de considérations anthropologiques et psychologiques générales. L'apôtre fait donc en même temps la part de la loi de la nature qui assigne à chaque sexe sa place particulière dans la société, et celle de la loi morale qui écarte toute distinction.

Personne ne voudra douter de la justesse de ces deux thèses et à nos yeux elles sont aussi évidentes que généralement acceptées. Il n'est pas même nécessaire de supposer que dans le temps, à Corinthe, quelques personnes, notamment de l'autre sexe, en aient contesté la valeur. Paul cependant veut les prouver, et à cet effet il se sert de préférence d'arguments scripturaires, tels qu'on savait les découvrir dans les écoles juives pour toutes sortes de thèses théologiques. L'égalité des sexes, au point de vue religieux, est prouvée : 1° par le fait que Dieu est le créateur de l'un tout aussi bien que de l'autre; 2° par le fait, que tout homme naît d'une femme, par conséquent lui est postérieur, ce qui neutralise le fait opposé, que la première femme était issue du premier homme, rapport qui peut sembler constituer une supériorité absolue du sexe masculin. L'inégalité des sexes, au point de vue social, est prouvée : 1° par ce même fait de la création primitive qui assigne à la femme une place secondaire ; 2° par le récit de la Genèse qui constate que la femme a été créée à cause de l'homme (comp. 1 Tim. II, 13). Rien n'est plus facile que de retorquer de pareils raisonnements, et de tirer des mêmes prémisses des conclusions toutes différentes; mais la faiblesse des arguments n'affecte pas la valeur de la vérité elle-même qu'il s'agit de défendre.

Mais on se demande pourquoi l'auteur s'engage dans cette

discussion à propos de costumes? Voici comment la liaison des idées s'établira, dès qu'on voudra bien se souvenir qu'en grec on n'a qu'une seule expression pour désigner la *tête* (partie du corps) et le *chef* (le supérieur) : la femme a pour chef l'homme (le mari), l'homme n'a point de chef, si ce n'est Christ ; c'est donc elle, et non lui, qui doit porter sur sa tête une marque, un symbole de dépendance sociale ; ce symbole, c'est le *couvre-chef*, le voile, ou n'importe quel genre de coiffure usité alors en Grèce par les femmes, pour couvrir la tête. La nature elle-même a donné à cet égard une espèce d'enseignement, en faisant une différence entre les deux sexes relativement à la chevelure. L'homme l'a moins longue que la femme, à qui elle pourrait servir comme un voile naturel, et qui est ainsi avertie de ne point s'écarter dans sa toilette d'une règle tracée pour ainsi dire par le créateur. L'homme, au contraire, portera la tête libre, non couverte, en signe de son indépendance sociale. Tout écart de cette double règle serait une honte pour celui ou celle qui s'en rendrait coupable, et par cela même devrait être considéré comme une atteinte à l'honneur du chef ou supérieur. Car une femme qui se conduit mal déshonore en même temps son mari, et de même l'homme, en pareil cas, déshonorerait son chef à lui, le seul supérieur qu'il ait, c'est-à-dire Christ. La même idée est encore exprimée au point de vue opposé : la femme est la gloire du mari, l'homme est la gloire de Dieu. Cela veut dire : l'excellence du chef respectif retombe ou se reflète sur l'inférieur immédiat, de Dieu sur l'homme, du mari sur la femme. Mais cette gloire du supérieur est ternie, si l'inférieur s'en rend indigne par sa conduite.

Nous avons bien de la peine à suivre l'auteur dans ces singuliers raisonnements, et cela d'autant plus que nous ne pouvons nous cacher que ses appréciations sont sujettes aux variations incessantes des mœurs et des modes. Au moment même où il écrivait, les Juifs se couvraient la tête dans les cérémonies religieuses, et les Romains mettaient le chapeau comme symbole de la liberté. Paul raisonne en vue de ce qui était recommandé par l'usage de la bonne société en Grèce ; il serait arrivé plus droit au but en recommandant à ses lecteurs de se régler, dans des choses de ce genre, sur les formes reçues, et de ne point vouloir se distinguer par des innovations excentriques et choquantes. Son conseil, tel qu'il est formulé et motivé, n'est plus applicable, malgré l'énergie paradoxale qu'il y met en

disant qu'une femme qui ne veut pas porter de voile, ferait bien de se couper les cheveux tout à fait, et de se raser la tête, c'est-à-dire de se défaire du dernier reste de pudique modestie que la nature lui laisse encore, après qu'elle aura éloigné tout ce que la bienséance fait mettre aux personnes de son sexe. Si elle ne veut pas en arriver là (ce qu'aucune femme ne voudra), pourquoi donc se permet-elle le premier pas dans cette fausse direction ?

Du reste, dans tout ce morceau, Paul a en vue les réunions d'édification, où la décence et le bon ordre étaient doublement nécessaires, et où les chrétiens devaient avant tout éviter ce qui pouvait choquer les païens, les simples curieux. En Grèce, une honnête femme ne paraissait pas en public sans voile ; quelle idée un assistant étranger à la communauté, introduit par un ami, un parent, devait-il se faire d'une assemblée mixte dans laquelle on voyait un grand nombre de femmes s'offrant aux regards de tout le monde ! L'apôtre ne s'arrête encore qu'à ce fait purement extérieur ; plus tard il relèvera cet autre abus, que ces femmes se permettaient même de prendre la parole, de prêcher ! Voyez sur ce dernier fait, chap. XIV, 34, et sur le sens du mot grec que nous traduisons par *prêcher*, le chap. XIV tout entier.

Relevons encore en passant la thèse que Dieu est le chef de Christ au même titre que le mari est le chef de la femme (chap. III, 23), ou que Christ lui-même est le chef de l'homme, et constatons que c'est là le subordinatianisme le plus nettement caractérisé. Plus loin, on trouve l'idée que les *anges* sont présents dans les assemblées des fidèles, idée empruntée au judaïsme (Tob. XII, 12. Ps. CXXXVIII, 1, en grec), et qui se rattache à cette autre, exprimée également par notre apôtre (Éph. III, 10), savoir que l'établissement du royaume de Christ est pour les anges un sujet de contemplation et de méditation édifiante.

Tout ce morceau a été l'objet d'explications très-diverses, et nous ne prétendons pas affirmer que les raisonnements de l'apôtre ne sauraient être combinés d'aucune autre manière. Par exemple : au lieu de la *nature*, on pourrait être tenté de traduire : *un sentiment naturel*, et de cette manière on arriverait beaucoup plus directement au seul argument que nous ayons reconnu comme universellement et perpétuellement valable. Car le sentiment naturel, en fait de costume, c'est après tout la bienséance

réglée par l'usage; et l'apôtre laissant là son scolaticisme rabbinique, aurait fini par s'adresser à l'instinct des convenances. Cette tournure nous ferait encore mieux comprendre pourquoi il termine en disant : Permis à qui voudra de disputer sur tout cela; moi je n'ai pas l'habitude de faire de la controverse oiseuse, là où le bons sens a décidé.

Le second abus que l'apôtre relève, et à l'égard duquel il adresse aux Corinthiens des reproches plus sévères encore, ce sont les désordres qui s'étaient glissés dans la célébration de la sainte cène. Selon la coutume de la primitive Église, le rite sacré s'accomplissait à la suite d'un repas fraternel (d'une *agape*), qui réunissait tous les membres de la communauté et qui leur fournissait en même temps l'occasion d'exercer la charité, en tant que les plus aisés pourvoyaient à l'entretien des indigents. A Corinthe, à ce qu'il paraît, ces réunions avaient beaucoup dégénéré. A la suite des divisions qui y avaient éclaté parmi les chrétiens, les agapes, tout en se continuant pour la forme, étaient devenues une occasion de manifester les antipathies réciproques ; on se séparait par petits groupes, chacun prenait son repas pour lui ou avec ses amis, et le but essentiel de la réunion, la célébration de la cène, perdait toute sa dignité et sa valeur morale et religieuse. — Comme ce morceau commence par ces mots : *D'abord* j'apprends, etc., nous entrevoyons qu'un autre abus, également relatif à la tenue des assemblées, sera discuté ultérieurement.

[17] En vous donnant cet avertissement, je ne puis pas vous louer non plus de ce que vos réunions, loin de vous profiter, vous font du tort. Car d'abord j'apprends que, lorsque vous vous réunissez en assemblée, il y a parmi vous des divisions — et je suis enclin à le croire, car il faut bien qu'il y ait parmi vous des partis, afin que les bons soient reconnus comme tels par l'épreuve — : lors donc que vous vous réunissez, ce n'est pas le vrai repas du Seigneur que vous célébrez. [21] Car quand on se met à table, chacun commence par prendre son propre repas, et tel souffre de la faim, tel autre se gorge. N'avez-vous pas vos maisons, s'il ne s'agit que de boire et de manger? Ou méprisez-vous l'église de Dieu, en rendant les indigents honteux ? Que vous dirai-je ? Vous louerai-je ? En ceci

je ne vous loue point! [23] Car il m'est revenu à moi, de la part du Seigneur, ce que je vous ai aussi transmis, savoir que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut trahi, prit le pain, et après avoir rendu grâces, il le rompit en disant : «Ceci est mon corps qui est pour vous; faites ceci en mémoire de moi!» De même il prit la coupe, après le souper, en disant : «Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang; faites ceci en mémoire de moi aussi souvent que vous en boirez!» En effet, aussi souvent que vous mangez de ce pain et que vous buvez de cette coupe, vous rappelez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il soit venu; de sorte que quiconque mange de ce pain ou boit de la coupe du Seigneur d'une manière indigne, se rend coupable à l'égard du corps et du sang du Seigneur. [28] Que chacun s'examine donc lui-même et mange ainsi de ce pain et boive de cette coupe; car celui qui mange et qui boit, mange et boit sa propre condamnation, s'il n'apprécie pas le corps. C'est pour cela qu'il y a parmi vous beaucoup de malades et d'infirmes, et qu'un grand nombre de personnes meurent. Si nous nous examinions nous-mêmes, nous ne serions pas jugés; si nous sommes jugés, c'est que le Seigneur veut nous châtier, afin que nous ne soyons pas condamnés avec le monde. [33] Ainsi donc, mes frères, lorsque vous vous réunissez pour un repas, attendez-vous les uns les autres. Si quelqu'un est pressé par la faim, qu'il mange chez lui, afin que vos réunions ne tournent pas à votre condamnation. Pour les autres choses, je les règlerai quand je viendrai.

XI, 17-34. Ce morceau contient deux instructions distinctes, mais qui se tiennent de très-près; l'apôtre s'explique sur le but des agapes et sur celui de la sainte cène. Les deux institutions avaient une grande portée religieuse et morale; l'une comme l'autre pouvait être viciée par l'esprit profane avec lequel on y participait (et c'était le cas à Corinthe); la seconde, le rite sacramentel, l'était surtout par le rapport dans lequel elle se trouvait ici avec des réunions qui avaient perdu tout caractère chrétien.

A l'égard des *agapes*, nous n'avons que peu d'observations à faire sur un texte qui s'explique lui-même. Paul dit avoir appris que les divisions, dont il a déjà longuement parlé plus haut, se manifestaient jusque dans les réunions générales, et cela d'une manière bien regrettable. Tout affligé qu'il en est, il exprime sa douleur en ménageant encore ses lecteurs : je suis enclin à le croire, dit-il, je dois le croire dans une certaine mesure, je ne veux pas exagérer, mais même avec cette restriction, je ne puis vous louer. Ce refus d'un éloge, c'est bien le blâme accentué;

ceux que cela regardait n'auront pas manqué de le comprendre. D'ailleurs, dans le fait même qu'il déplore, l'apôtre trouve une espèce de consolation : le mal devient, entre les mains de Dieu, un moyen d'arriver au bien ; avec la faiblesse des hommes, il est inévitable (Matth. XVIII, 7), mais il a le bon effet d'éprouver la force morale, de trier et d'affermir les caractères.

Quant aux repas communs, ils sont institués : 1° dans un but de charité, et ils manquent ce but quand les riches étalent insolemment leurs provisions abondantes, sans en faire part à leurs frères ; 2° dans un but de fraternité, qui certes n'est pas atteint quand on se presse de manger ce qu'on a apporté, sans attendre que tout le monde soit réuni ; 3° dans un but religieux, parce que la cène, le rite commémoratif du Seigneur, doit s'y rattacher. Or, non seulement ce but est ici perdu de vue, mais le sacrement est profané indignement quand on convertit le local réservé à une réunion de prières en une salle d'auberge, où chacun vient manger et boire quand cela lui plaît et tant qu'il veut, sans se soucier des autres.

Ceci amène, de la part de l'apôtre, une instruction sur le rite de la cène lui-même, et la forme tout élémentaire de cette instruction fait encore mieux ressortir la gravité de l'abus qui s'était introduite à Corinthe ; il fallait remonter jusqu'au plus simple exposé des faits historiques pour réveiller un sentiment qui paraît s'être affaibli ou perdu dans une mesure inconcevable.

Cet exposé historique est de nature à provoquer une comparaison avec les textes parallèles des évangiles. Identiques au fond, les différents récits qui nous sont parvenus varient dans les formules, ce qui a souvent engagé les copistes à rétablir l'harmonie par des additions ou des changements. Nous nous sommes expliqué à ce sujet dans notre commentaire sur les évangiles. On a de tout temps remarqué que l'analogie de notre texte avec celui de Luc est plus grande que celle avec les autres rédactions. On aurait tort d'en conclure que Paul a puisé dans Luc, opinion fort ancienne sans doute, mais qui ne se soutient plus aujourd'hui. En disant que la connaissance des faits lui est revenue *de la part* de Christ, Paul ne détermine pas le mode de transmission ; mais comme il s'agit de faits matériels, nous ne voyons pas pourquoi on ne s'arrêterait pas à l'idée d'une communication faite par des disciples plus anciens, au lieu d'avoir recours à une révélation immédiate.

Quant à la signification du rite, nous voyons par les explications mêmes de l'apôtre, qui sont nécessairement conformes à celles du chapitre précédent, que la chose essentielle pour lui, c'est la *communion* du croyant avec le Sauveur. Cette communion doit être : 1° permanente ; c'est pour cela que Paul insiste sur la commémoration : toutes les fois que le rite se célèbre, *vous rappelez* (au présent de l'indicatif et non à l'impératif) la mort de Christ. C'est là ce que vous faites en votre qualité de membres de l'Église, du moins en théorie, bien que, en pratique, vous autres Corinthiens, vous ayez perdu de vue cet élément indispensable. Cette commémoration ne cessera que lorsque le Seigneur sera revenu lui-même, parce que alors la communion s'établira d'une manière directe et visible. Mais il est évident que la commémoration dont il est parlé ne saurait être un simple souvenir historique, relatif à un fait qui autrement ne nous intéresserait pas. La communion doit être : 2° spirituelle, intime, personnelle. Le corps de Jésus a été *pour* les hommes (les copistes ont ajouté arbitrairement *rompu*, mot très-mal choisi d'ailleurs) ; il a donné sa vie pour eux ; son sang a été versé pour cimenter une nouvelle alliance. Celui qui prend part à cette cène, et qui à cette occasion rappelle la mort du Seigneur, non seulement se souvient du but de ce sacrifice, mais en réclame le bénéfice pour lui. Il s'ensuit qu'on ne doit s'approcher de la table du Seigneur qu'après un sérieux examen de la disposition dans laquelle on se trouve, car de même que celui qui s'unit au Seigneur de cœur et d'âme reçoit dans le pain et dans la coupe un gage de la grâce divine, de même celui qui y participe d'une manière *indigne*, c'est-à-dire sans *apprécier* la valeur et la portée des faits dont cet acte doit vivifier le souvenir, se rend coupable de profanation des choses saintes, et la participation à la cène devient pour lui une cause de répulsion et de châtiment.

Dans tout cela, pas plus qu'au chapitre précédent, il n'y a pas un mot qui nécessite l'interprétation réaliste, d'après laquelle le corps et le sang du Christ seraient matériellement présents dans le sacrement. Paul, en racontant que Jésus vivant et assis à table avec ses disciples leur présenta le pain et la coupe en disant : ceci est mon corps, etc., n'a pas pu songer à insinuer qu'en ce moment là son corps et son sang se trouvaient déjà hors de sa personne dans les objets qu'il tenait à la main.

En terminant, l'apôtre déclare que ce qu'il a dit d'un châtiment

n'est pas une menace en l'air. Il se croit autorisé à rapprocher de l'abus profane qu'il vient de signaler, les nombreux cas de maladies et de mort qui à cette époque affligeaient l'église de Corinthe. Et dans ce châtiment même, il voit la main bienfaisante du père céleste. Car, à vrai dire, c'est moins la marque de sa juste colère, qu'un moyen d'éducation par lequel il veut ramener les coupables en temps utile, pour qu'ils ne soient pas enveloppés dans la catastrophe finale, qui frappera le monde resté hostile à Christ (chap. V, 5). Malheureusement une traduction française est obligée d'effacer la meilleure part de cette pensée très-ingénieusement exprimée. En grec, un seul et même mot, avec de légères modifications de forme, sert à ce que nous rendons successivement par *apprécier*, *examiner*, *juger*, et *condamner*.

Paul passe maintenant à un troisième abus qu'il trouve nécessaire de signaler et de redresser dans la tenue des assemblées d'édification de Corinthe. Par suite de circonstances qui ne nous sont pas connues dans leurs détails, mais qui tenaient sans doute d'un côté à l'exaltation religieuse, de l'autre à l'esprit mobile et superficiel des Grecs, les extases réelles ou affectées, les discours plus ou moins inintelligibles de personnes emportées par une surexcitation fébrile du sentiment religieux, ou se plaisant dans une émotion en partie factice, avaient de plus en plus pris la place de l'enseignement simple et régulier, de la prière intelligible et populaire, de la prédication chaleureuse, mais consciente d'elle-même, en un mot, de ce qui pouvait et devait servir à l'édification commune. Les réunions étaient consacrées à des scènes étranges qui pouvaient tenir en émoi la curiosité, mais qui ne satisfaisaient nullement les besoins réels et intimes; et ce qui avait pu être dans le principe un phénomène exceptionnel et individuel, et partant un symptôme de l'énergie des nouvelles convictions, était devenu une espèce de mode et d'habitude, une contagion maladive. Les personnes saisies (réellement ou en apparence) de pareils transports d'exaltation, et interrompant subitement les discours des autres par des cris, des phrases entrecoupées, des chants et d'autres manifestations désordonnées, étaient appelées par les chrétiens de Corinthe des *inspirés*, et l'on attachait à cette désignation une espèce de

prérogative, de manière que les services rendus à la communauté à tout autre titre n'étaient plus guère appréciés. L'apôtre commence donc par établir les vrais principes, pour rectifier le jugement des Corinthiens sur l'action de l'esprit saint.

[1] A l'égard des inspirés, mes frères, je ne veux pas que vous restiez dans l'ignorance. Vous savez que, lorsque vous étiez encore païens, vous vous laissiez entraîner comme au hasard vers les idoles muettes. C'est pourquoi je vous déclare que personne, en parlant par l'esprit de Dieu, ne dit : Maudit Jésus ! et que personne ne peut dire : Seigneur Jésus ! si ce n'est par l'esprit saint.

XII, 1-3. L'apôtre veut faire voir aux Corinthiens que la sphère d'action de l'esprit saint n'est pas aussi étroite qu'ils le supposent, eux qui ne la voyaient que dans le phénomène de la glossolalie, tel que nous venons de le décrire. Il commence donc par leur rappeler la différence de leur ancienne situation religieuse et de leurs rapports actuels avec Dieu. «Lorsque vous étiez encore païens, dit-il (tels que les païens sont décrits, par ex. Éph. II, 11 ss.), vos rapports religieux avec vos dieux imaginaires étaient formés et réglés par des circonstances diverses et fortuites, par l'éducation, par la passion, par toutes sortes de causes et de mobiles extérieurs et charnels. Il en est tout autrement aujourd'hui que vous êtes convertis à Christ. Ce nouveau rapport est régi directement par un principe émanant de Dieu même, par son esprit. Ce n'est que guidés et poussés par lui que vous pouviez arriver à reconnaître Jésus pour votre seigneur et sauveur (Matth. XVI, 17). Cette conviction n'est pas chez vous le produit d'un travail intellectuel indépendant, ou d'un enseignement d'école, elle vous vient par le saint esprit de Dieu, et c'est là ce qui lui donne sa garantie et sa valeur.» Est donc *inspiré* quiconque partage cette conviction, laquelle résume ce que nous appelons le christianisme, en tant qu'elle n'est pas une simple formule de croyance théorique, mais l'expression d'une foi vivante et active. Cette inspiration est, au point de vue subjectif, ce qu'il y a de plus spécifiquement chrétien ; elle n'existe point, et ne saurait exister, hors de la sphère évangélique. On ne peut pas être en même temps inspiré par l'esprit de Dieu et hostile, ou seulement étranger, à cette conviction chrétienne dont Jésus est l'âme et le centre. Ainsi la conviction chrétienne

(«reconnaître Jésus comme seigneur») et l'inspiration par le saint esprit sont deux idées corrélatives, deux termes qui se supposent l'un l'autre, deux éléments constitutifs d'un fait qui n'existerait pas si l'un d'eux venait à manquer. La différence entre la religion de l'Évangile et toute autre religion, ne consiste donc pas seulement en ce que le contenu serait autre, dans la diversité des dogmes ou de la morale, objectivement parlant, mais bien en ce que la première est produite dans l'âme par une action directe et spéciale de Dieu. Cette manière de voir est tellement familière à Paul, qu'il ne saurait commencer son instruction que par là, et qu'il peut se contenter à cet effet de quelques mots plus ou moins obscurs pour ceux qui ne se placent pas à son point de vue.

[4] Mais il y a diversité dans les dons de la grâce, bien que l'esprit soit le même; et il y a diversité dans les fonctions, mais le même Seigneur; et il y a diversité dans les opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous. Et à un chacun la manifestation de l'esprit est donnée pour le bien commun.

XII, 4-7. Le premier point ayant été établi ou plutôt rappelé en deux mots, l'apôtre en vient à signaler le caractère particulier de chacun des deux éléments, dont l'existence simultanée constitue la religion ou le sentiment religieux chez le chrétien. L'élément divin est un et identique par son origine et son but, l'élément humain est multiple et varié par ses formes et ses moyens. C'est toujours le même *Dieu* qui agit en tous par son esprit; c'est toujours le même *esprit* qui amène les âmes au Seigneur; c'est toujours le même *Seigneur* qui préside aux destinées de son église; enfin, c'est toujours le *bien* de cette église, c'est-à-dire la plus grande somme possible de bien pour l'humanité, qui est le but de cet ordre providentiel. Mais les effets produits par l'action de Dieu (les *opérations*) ne sont pas les mêmes chez tous les individus; les moyens d'action (les *dons*), qui leur sont concédés par la communication de l'esprit pour concourir à la réalisation du but de Dieu, sont divers et ne se ressemblent guère extérieurement; les charges ou devoirs, qui sont imposés à chacun individuellement, selon la place particulière qu'il doit occuper dans cette grande et sainte économie (les *fonctions*), établissent une certaine inégalité apparente entre

les membres de l'Église. Mais cette inégalité n'existe que dans les formes de la manifestation de l'action divine. La variété, quoique nécessaire comme moyen, et motivée par la nature humaine, est de peu d'importance au fond, et disparaît en présence de l'unité de la cause et du but résultant de la nature de Dieu.

Ce dernier élément, avec tout ce qui y tient, n'ayant pas besoin d'une explication ultérieure, l'apôtre s'occupe immédiatement et exclusivement du premier, c'est-à-dire de l'élément humain, de l'élément passif, ou, si l'on veut, de l'agent subalterne et de la variété de ses manifestations. Cette variété peut être ramenée à deux causes. Elle résulte, soit du mode de manifestation, c'est-à-dire du genre de l'activité chrétienne produite dans les individus par l'esprit saint (chap. XII, 8-30), soit de la proportion dans laquelle la puissance de l'action subjective de l'individu se combine avec l'action ou l'influence de l'esprit (chap. XIV, 1-33).

[8] En effet, à l'un il est donné par l'esprit une parole de sagesse, à un autre une parole d'intelligence, selon le même esprit; à tel la foi, dans le même esprit, à un autre le don de guérir, dans ce même esprit, à un autre celui d'opérer des miracles, à un autre la prophétie, à un autre le discernement des esprits; à tel diverses espèces de gloses, à un autre l'interprétation des gloses. Toutes ces choses, un seul et même esprit les opère, en les distribuant à chacun comme il veut. [12] Car de même que le corps forme un seul tout, bien qu'il ait beaucoup de membres, et que tous les membres du corps, malgré leur grand nombre, ne forment qu'un seul corps, de même il en est de Christ. Car nous tous, Juifs ou Grecs, esclaves ou libres, nous avons été baptisés dans un seul esprit pour être un seul corps, et tous nous avons été abreuvés d'un même esprit. [14] En effet, le corps aussi ne se compose pas d'un seul membre, mais de plusieurs. Si le pied disait : comme je ne suis pas la main, je n'appartiens pas au corps! appartiendrait-il moins au corps pour cela? Et si l'oreille disait : comme je ne suis pas l'œil, je n'appartiens pas au corps! appartiendrait-elle moins au corps pour cela? Si tout le corps était œil, où serait l'ouïe? S'il était tout entier ouïe, où serait l'odorat? Maintenant Dieu a disposé les membres dans le corps, chacun comme il l'a voulu. Si tous étaient le même membre, y aurait-il un corps? Maintenant donc il y a beaucoup de membres, et un seul corps. [21] L'œil ne peut pas dire à la main : je n'ai pas besoin de toi! Ou bien encore la tête ne

doit pas dire aux pieds : je n'ai pas besoin de vous ! Bien au contraire, les membres du corps qu'on estime être les plus faibles, sont très-nécessaires ; et ceux que nous estimons être moins distingués, nous les honorons davantage ; et ceux qui ne sont pas décents reçoivent de plus grands soins de décence, tandis que ceux qui sont décents par eux-mêmes n'en ont pas besoin. Mais c'est Dieu qui a composé le corps de manière à donner une plus grande dignité à ce qui était moins bien partagé, afin qu'il n'y eût pas de division dans le corps, mais que les membres fussent unis par des soins mutuels. Et si un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui ; si un membre se trouve bien, tous les membres jouissent avec lui de son bien-être. [27] Or vous, vous êtes le corps de Christ et individuellement ses membres, et Dieu en a placé quelques-uns dans l'Église premièrement comme apôtres, en second lieu comme prophètes, troisièmement comme docteurs, ensuite d'autres pour les miracles, pour le don de guérir, pour les assistances, pour les administrations, ou diverses espèces de gloses. Tous sont-ils apôtres? tous sont-ils prophètes? tous sont-ils docteurs? tous font-ils des miracles? tous ont-ils le don de guérir? tous parlent-ils en gloses? tous savent-ils interpréter?

XII, 8-30. L'Église, qui est la sphère d'action du chrétien sur cette terre, peut être comparée à un corps organique, par exemple à celui au moyen duquel nous vivons aujourd'hui (Rom. XII, 4 ss.). Un tel corps forme une unité composée d'une foule de membres également indispensables, mais très-différents pour leur forme, leur mode d'action, leur but, leur utilité dans la vie générale. Ainsi dans le corps physique il y a des mains, des pieds, des yeux, des oreilles, et une infinité d'autres organes fonctionnant chacun selon les lois que le créateur lui a tracées et en vue d'un but spécial qui se combine avec le but spécial de tous les autres, et amenant ainsi par leur action collective et normale la santé du corps entier.

L'allégorie est transparente et très-bien choisie. L'apôtre entre même dans des détails d'application qui sont provoqués par les circonstances particulières en vue desquels il écrit. Parmi les membres du corps il y en a un certain nombre auxquels nous attachons une importance majeure, par exemple les organes des sens ; mais il n'est pas dit que les autres soient moins nécessaires, fussent-ils même petits, faibles, cachés, sans apparence. Il y en a que nous estimons être beaux par eux-mêmes, d'autres que nous

prenons la peine d'orner, de relever par l'habillement, etc. Au point de vue de l'image, ces détails sont un peu recherchés; il y en a même qu'on pourrait dire singuliers, mais ils sont on ne peut plus aptes à faire ressortir la pensée intime de l'auteur. Car dans l'Église aussi, telle fonction donne du relief au membre qui la remplit; un autre membre sera moins en évidence, mais non moins utile ou nécessaire.....

Car dans le corps spirituel, qui est l'Église, chaque membre se trouve en possession de certaines forces destinées à produire certains effets, lesquels, combinés avec les effets produits par les forces départies aux autres membres, constituent la santé de ce corps, son développement normal et le bien-être de chaque membre en particulier. Ces forces ou moyens d'action, répartis pour le bien du grand tout entre tous les membres, sont appelés des *charismes*, c'est-à-dire des dons dus à la grâce, parce que le sentiment chrétien y reconnaît un bienfait spécial destiné à généraliser, ou, si l'on veut, à individualiser (car il s'agit de le rendre plus universel en le faisant parvenir à un plus grand nombre d'individus) le bienfait fondamental de la rédemption et du salut. Déjà Jésus en avait parlé dans sa parabole des talents, en relevant le point essentiel, savoir que ces talents sont confiés par le Seigneur aux individus dans des proportions diverses, mais toujours avec le mandat de les faire profiter aux grands intérêts de Dieu dans le gouvernement du monde. Le langage moderne s'est hâté d'adopter ce terme figuré des *talents*, mais en le dépouillant de son caractère évangélique. Il en est résulté que les dispositions, dites naturelles, des individus, lesquelles peuvent et doivent être employées au service de l'Église, ne nous apparaissent plus guère comme un don direct de l'esprit saint, et que les charismes signalés par l'apôtre se présentent à nos yeux comme une dispensation particulière à son époque. C'est l'impuissance de notre siècle de se dégager de son rationalisme inné, et de s'élever au point de vue du mysticisme de l'apôtre, qui a fourvoyé l'exégèse et appauvri notre christianisme.

Paul cite quelques-uns de ces charismes ou talents, dans les deux passages que nous avons indiqués (Rom. XII, 6 ss., et le nôtre, v. 8 ss., v. 28 ss.); mais il serait absurde de prétendre que son énumération doit être complète. Avec la même raison on pourrait dire que son énumération des membres de l'organisme physique est complète aussi, et qu'il n'existe, en réalité, que ceux

qu'il nomme explicitement. Ainsi, parmi les membres de l'Église, les uns sont missionnaires, les autres orateurs sacrés à domicile fixe ; d'autres se chargeront utilement du gouvernement de l'église, d'autres auront soin des intérêts matériels de la communauté et des individus, ou se consacreront plus particulièrement à l'assistance des pauvres et des malades ; tel saura venir au secours de ces derniers par des connaissances médicales, tel autre sera distingué par la puissance d'opérer des miracles. Et ce n'est pas seulement dans l'énergie de certaines qualités de l'intelligence ou de certaines directions de la volonté, au milieu des relations sociales, que se manifeste l'action bienfaisante de l'esprit de Dieu ; l'apôtre y rapporte aussi ce que nous appellerions aujourd'hui le caractère moral, en tant qu'il se révèle par certaines vertus prépondérantes, la charité, la piété, la patience, l'hospitalité et tant d'autres (voy. Rom., l. c.), les mêmes vertus n'étant pas développées au même degré dans tous les individus, bien que chacun doive y aspirer également. La foi, la simple foi, qu'on dirait devoir être regardée comme quelque chose de tout à fait général dans l'Église, devient le charisme particulier d'un membre, tandis qu'un autre brillera par le don de la parole. Tant il est vrai que tout ce qu'il y a de bon et de salutaire dans l'Église, en fait de qualités, de dispositions, de moyens d'action, spirituels, moraux ou matériels, est attribué par la théologie apostolique à une intervention directe et immédiate de l'esprit de Dieu. Le mal seul vient de l'homme.

Dans ce premier stade de son exposition, Paul n'examine pas le rapport que la psychologie pourrait vouloir établir entre cette action de Dieu et une disposition antécédente de l'esprit humain, d'après laquelle se règlerait la répartition des charismes. Au contraire, la théologie de l'Évangile est intéressée à maintenir avant tout le fait de l'action divine, au point d'en proclamer l'absoluité : *L'esprit distribue à chacun les dons comme il veut.* Et c'est malgré la diversité de ces dons, ou plutôt en vertu d'elle, que s'établit la vraie unité, l'unité organique. L'esprit de Dieu, le même pour tous les fidèles, leur donne à tous une même nourriture, il est pour tous comme un *breuvage* qui leur communique des forces nouvelles ; il les plonge pour ainsi dire dans le milieu d'une vie plus énergique, et leur fait subir ainsi une espèce de *baptême*, dont le baptême d'eau n'est qu'un pâle symbole.

Un dernier mot sur le catalogue des charismes, qui se trouve

en tête du morceau que nous venons d'étudier. Il ne sera pas hors de propos de constater que l'apôtre les énumère deux à deux, d'une manière comparative ou antithétique. 1° Deux espèces de *paroles*, c'est-à-dire de genres de discours instructifs. La distinction qu'il fait ici entre la *sagesse* et l'*intelligence*, a échappé à tous les commentateurs ; comme il y reviendra indirectement au chap. XIV, et de manière à en faire un point capital de sa discussion, nous en parlerons à cette même occasion. — 2° Aux différentes espèces de discours est opposée la *foi ;* c'est l'antithèse de la conviction qui se transmet, et de celle qui se renferme dans l'individu, tous ne sachant pas parler et instruire, sans être pour cela moins chrétiens que les autres. — 3° Le don de *guérir* par les moyens de la science, et celui d'opérer des *miracles*, sans doute dans un but analogue, qui est celui de la grande majorité des miracles racontés dans les Évangiles et dans les Actes. Ce dernier don est plus brillant, sans doute, le premier n'en est pas moins utile. — 4° Le don de la *prophétie*, qui consiste à parler d'inspiration (chap. XIV), et celui du *discernement des esprits*, qui consiste à savoir distinguer le vrai du faux dans tout ce qui paraît, ou veut paraître, provenir d'inspiration (1 Jean IV, 1. 1 Thess. V, 21). — Enfin 5° les *gloses* proférées par les uns, interprétées par les autres, et sur lesquelles nous aurons à revenir[1]. Par toutes ces antithèses, Paul fait ressortir ce fait, qu'aucun don n'est le seul bon et utile ; le don opposé, bien qu'essentiellement différent, peut l'être au même titre ; aucun don ne doit donc être méprisé ou regardé comme superflu.

[31] Aspirez aux dons les plus grands ! Cependant je vous indiquerai encore un chemin à suivre de préférence. [1] Quand je parlerais en gloses des hommes et des anges, si je n'ai point d'amour, je ne suis qu'un airain sonore ou une cymbale retentissante. Et quand j'aurais le don de prophétie, connaissant tous les mystères et possédant toute la science ; quand j'aurais même la foi la plus parfaite, de manière à transporter des montagnes, si je n'ai point d'amour, je ne suis rien. Et quand je distribuerais tous mes biens, et quand je livrerais mon corps pour être brûlé, si je n'ai point d'amour, cela ne me sert de rien !

[1] Nous ferons remarquer dès à présent que nous nous servons à dessein de ce mot de *gloses*, le vocabulaire français n'en offrant aucun d'équivalent. La traduction vulgaire par *langues*, est de nature à donner, dès l'abord, une fausse idée de la chose.

XII, 31 - XIII, 3. Jusqu'ici l'apôtre avait raisonné de manière à se placer au point de vue purement théorique et abstrait, d'après lequel tous les dons de l'esprit, en raison de leur commune origine, ont une égale valeur. Il aborde maintenant la question au point de vue pratique, et veut faire voir qu'il y a aussi, entre ces dons, une différence autre que celle qui résulte de leur forme ou manifestation. Tous ne sont pas également propres à édifier la communauté. Il y a certaines manifestations de l'action de l'esprit sur l'individu, qui ne profitent directement qu'à celui qui la ressent d'une manière immédiate. Il y en a d'autres dont le bénéfice se transmet facilement au dehors, dans une sphère plus ou moins étendue. Au point de vue ecclésiastique et social, ces derniers sont préférables, sont *les plus grands ;* ce sont ceux-là qu'on doit ambitionner et surtout faire valoir. Ambitionner, *aspirer* : ces expressions ménagent à elles seules une grande liberté à l'activité humaine, tandis que tout à l'heure l'auteur, parlant au nom de la pure théorie, proclamait en quelque sorte l'absoluité de la volonté divine. Ici, comme ailleurs, les deux formules ou conceptions se trouvent côte à côte, inconciliables pour la logique, mais ne se gênant point dans l'enseignement populaire.

Mais l'apôtre ne poursuit pas cette idée de la valeur relative des dons. Il y reviendra au chap. XIV, dont elle fera le fond. Il s'arrête à une observation préalable qui domine son sujet. L'exercice de tous les charismes est subordonné, quant à sa valeur intrinsèque, au sentiment qui dirige celui qui les possède. Or, ils n'ont de valeur qu'autant que l'*amour*, la charité fraternelle, les accompagne et les fait agir. Cette observation incidente et préliminaire est introduite par cette phrase : *Je vais vous indiquer un chemin à suivre de préférence*, c'est-à-dire une règle souveraine, qui doit guider ici votre jugement, savoir que, sans l'amour, il n'y a pas de don qui vaille.

Cette thèse est développée dans une triple gradation. D'abord, Paul nomme la glossolalie, le don préféré par les Corinthiens à tous les autres ; il en exagère même la grandeur, en parlant, par hyperboles, d'un langage des anges, comme de ce qu'on pourrait imaginer de plus extraordinaire en fait de discours extatique. En second lieu, il énumère les autres dons auxquels lui-même accordait la préférence, celui du discours inspiré et improvisé, celui de la plus profonde intelligence de la révélation (chap. II, 7), celui d'une foi fervente et héroïque qui ne reculerait devant aucun

obstacle (Matth. XXI, 21). Enfin, il signale les sacrifices qui coûtent le plus à l'homme, l'abandon de son bien et de sa vie, une mort douloureuse, choses qui, dans l'occasion, commandent l'admiration du monde : tout cela, dit-il, n'a ni sens ni valeur, au point de vue de la religion évangélique, si cela n'est pas l'effet, le produit de l'amour, si quelque mobile égoïste devait l'avoir inspiré.

[4] L'amour est patient, plein de bonté ; l'amour n'est pas envieux, l'amour n'est pas présomptueux, il n'est pas enflé d'orgueil, il n'agit pas malhonnêtement, il n'est point égoïste, il ne s'irrite pas, il n'est pas rancuneux, il ne prend pas plaisir à l'injustice, mais il se réjouit du vrai bien ; il excuse tout, il croit tout, il espère tout, il supporte tout.

XIII, 4-7. La préférence donnée à l'amour chrétien sur tout ce qui peut s'appeler un don particulier de l'esprit, ou plutôt l'assertion que l'amour seul peut donner une valeur, même au don le plus excellent, amène ici une véritable digression. Paul perd de vue son sujet, pour faire en passant le panégyrique de l'amour. On voudra bien remarquer qu'il insiste exclusivement sur ce fait, que l'amour est antipathique à toute cette série de défauts auxquels l'homme attache d'habitude fort peu d'importance, et qu'il trouve très-excusables. Il en résulte que, à plus forte raison, les aberrations plus sérieuses ne sauraient se concilier avec l'amour.

Il ne sera pas nécessaire de définir exactement la portée du mot *tout* dans la dernière phrase. Il s'appliquera à ce qui vient des autres hommes, et caractérisera la disposition véritable du chrétien placé en face des imperfections de ses frères. Le contexte ne favorise pas l'explication qui veut rapprocher cette phrase de la toute dernière du chapitre.

[8] L'amour ne finit jamais : s'agit-il de discours de prophètes, ils auront leur terme ; s'agit-il de gloses, elles cesseront ; s'agit-il de science, elle aura son terme. Car notre savoir est imparfait, et notre prophétisme est imparfait ; mais quand la perfection sera venue, alors ce qui est imparfait aura son terme. [11] Tant que j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je pensais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant ; quand je fus devenu homme, je mis un terme à ce qui tenait à l'enfance. Aujourd'hui nous voyons les choses obscurément, au moyen d'un miroir ; mais alors nous les verrons face

à face; aujourd'hui ma science est imparfaite, mais alors je reconnaîtrai tout aussi bien que j'aurai été reconnu moi-même. Il reste donc ces trois choses: la foi, l'espérance, l'amour; mais l'amour est la plus grande des trois.

XIII, 8-13. Une dernière qualité de cet amour, la plus excellente de toutes, c'est qu'elle conserve toujours sa valeur, tandis que les dons, tout excellents qu'ils sont, ont un but spécial, et par conséquent une durée circonscrite dans des limites bien plus étroites. Ils doivent servir aux besoins actuels de l'Église et ne vont pas au delà. Quand tous les chrétiens seront arrivés à la vie glorieuse de Dieu avec Christ, qu'auront-ils besoin d'être sermonnés encore, de quelque manière que ce soit? A quoi bon alors la science, aujourd'hui nécessaire? surtout quand on considère qu'elle reste toujours imparfaite, tant que nous restons nous-mêmes de simples mortels sujets à l'imperfection. Nos plus éloquents discours prophétiques, tout inspirés qu'ils sont, ne saisissent encore qu'une faible portion des grands mystères de Dieu. Notre savoir actuel est comparable à ces images qui se reflètent *dans* un miroir (les anciens avaient des miroirs métalliques fort insuffisants; d'autres pensent cependant qu'il s'agit plutôt d'une espèce de verre dont on se sert encore aujourd'hui en Russie pour les fenêtres (de la pierre de Marie), *à travers* laquelle on n'aperçoit que des images confuses). Il ne nous donne qu'une idée imparfaite de la vérité. Cela doit changer un jour. Pareil au passage de l'enfant à l'âge mûr, le passage du mortel à l'immortalité amènera un progrès immense dans ses pensées, dans ses raisonnements. Alors seulement il y aura pour lui un savoir parfait, immédiat, par intuition, comparable à celui de Dieu qui voit au fond même du cœur.

L'amour restera, quand tous les dons, toutes les formes de l'activité chrétienne et sociale auront perdu leur importance et leur application. Il ne restera pas seul: la foi et l'espérance, ces deux autres éléments fondamentaux de la vie du croyant, restent avec lui, l'une comme la forme de la communion avec Christ et Dieu, l'autre comme le gage de l'éternité; mais l'amour est le plus grand des trois, parce qu'il est un attribut divin, tandis que la foi et l'espérance ne sont jamais que des qualités humaines. (Comp. *Hist. de la théol. apost.*, II, 240 s.)

[1] Tâchez d'avoir l'amour! Aspirez aussi aux dons spirituels, mais surtout à celui de la prophétie.

XIV, 1. Après ce qui vient d'être dit, il est évident que l'amour, dans le sens évangélique de ce mot, doit être le but suprême des efforts des fidèles, l'objet de leurs constantes aspirations. Non que l'apôtre veuille leur apprendre à mépriser les dons spirituels: loin de là, il les leur présente comme une chose très-désirable; mais d'un côté il lui importe que l'amour les prime, les pénètre et les sanctifie; de l'autre, qu'on ne perde pas de vue leur utilité purement relative. (*Tâchez d'avoir*, litt.: poursuivez, courez après.)

A cet égard, il avait à combattre un préjugé des Corinthiens, qui estimaient par dessus tout le don des *gloses*. Paul lui préfère le don de la *prophétie* et celui de l'*enseignement*. Il faut donc avant tout savoir ce que c'était que ces trois dons et quelle était la raison de la préférence accordée aux deux derniers. A cet effet, il sera convenable de lire d'abord le texte tout entier et de l'étudier ensuite d'après des points de vue généraux.

[2] Car celui qui parle en glose ne parle pas aux hommes, mais à Dieu, car personne ne le comprend; dans son extase il dit des mystères. Celui, au contraire, qui parle comme prophète, s'adresse aux hommes, il les édifie, il les exhorte, il les console. [4] Celui qui parle en glose, s'édifie lui-même, celui qui parle comme prophète, édifie la communauté. Je veux bien que vous parliez tous en gloses, mais j'aime mieux que vous prophétisiez, le prophète étant plus grand que celui qui parle en gloses, à moins que ce dernier ne fasse aussi l'interprète, afin que la communauté en reçoive de l'édification. [6] En effet, mes frères, si je venais chez vous parlant en gloses, comment vous serais-je utile, si je ne vous parlais, soit d'après une révélation, soit selon ma science, comme prophète ou comme docteur? Pourtant les instruments de musique mêmes, qui sont inanimés, par exemple une flûte ou une guitare, s'ils ne rendent pas des sons nettement distincts, comment reconnaîtra-t-on l'air qui est joué sur l'un ou sur l'autre? [8] Et si la trompette rend un son confus, qui est-ce qui se préparera au combat? De même si vous, par votre langue, ne prononcez pas des paroles articulées, comment saura-t-on ce que vous dites? Vous ne ferez que parler en l'air! [10] Il y a, par exemple, un grand nombre d'idiomes différents de par le monde, et chacun a sa signification; mais si je ne sais pas le sens de l'idiome, je serai un étranger pour celui qui le parle, et celui qui le parle sera un

étranger pour moi. [12] De même vous, puisque vous ambitionnez le don de l'inspiration, aspirez à y exceller pour l'édification de la communauté! Celui donc qui parle en glose, doit prier pour avoir aussi le don de l'interprétation. [14] Car si je prie en glose, c'est en extase que je prie, tandis que mon intelligence ne produit point de fruit. Qu'est-ce à dire? Je prierai en extase, mais je prierai aussi avec mon intelligence; je chanterai en extase, mais je chanterai aussi avec mon intelligence. [16] Autrement, si tu glorifies Dieu en extase, comment celui qui se trouve dans les rangs des simples auditeurs dira-t-il Amen à ton action de grâces, puisqu'il ne sait pas ce que tu dis? Tu peux bien avoir fait une belle prière, mais l'autre n'en est pas édifié. [18] Grâce à Dieu, plus que vous tous je parle en glose, mais dans l'assemblée j'aime mieux dire cinq mots avec mon intelligence, afin d'instruire aussi les autres, que dix-mille mots en glose!

XIV, 2-19. Comme ce passage contient la clef de l'explication de toute cette section de notre épître (chap. XII-XIV), et par suite les moyens de ramener à leur juste valeur les singuliers préjugés que l'exégèse traditionnelle a accrédités au sujet des charismes, et en particulier de la glossolalie, on nous permettra de nous étendre, un peu plus qu'à l'ordinaire, sur le texte que nous avons sous les yeux.

On ne niera pas que la chose importante avant toutes les autres dans la nouvelle économie, c'était la connaissance à donner aux hommes des décrets de Dieu et des conditions du salut, et après cela, la propagation de cette connaissance par eux parmi leurs semblables. Tout le monde est d'accord aussi sur ce que le premier de ces deux faits doit être ramené par la théologie chrétienne, et l'a été par celle des apôtres, à une révélation, à une inspiration spéciale, adressée d'abord à quelques-uns. Or, nous affirmons que le second fait aussi, celui de la prédication ultérieure de l'Évangile, en dehors du cercle ou de l'époque des premiers apôtres, est également subordonné par ceux-ci, et notamment par Paul, à une inspiration absolument semblable, et que la théologie, en tant qu'elle veut s'appeler évangélique, doit s'approprier ce point de vue. Nous l'avons constaté à l'entrée même de cette section (chap. XII, 1 ss.), et le morceau que nous allons étudier en fait foi à chaque ligne.

La vérité, ou, si l'on veut, les vérités concernant le salut des

hommes, ne peuvent être données que par Dieu ; c'est son esprit qui doit les suggérer au nôtre, le nôtre les reçoit. La source est la même partout où ces vérités sont reçues et acceptées ; mais ce qui varie, c'est la manière dont chaque individu se les approprie, c'est le degré d'énergie subjective que l'intelligence humaine met en œuvre, pour s'en saisir, pour les méditer, pour les travailler. Paul a dû s'appliquer à faire, sur lui-même et sur les autres, des observations et des études fort suivies touchant cette matière, puisqu'il est à même de nous donner la description très-caractéristique de plusieurs états de l'âme, différents l'un de l'autre, mais produits par l'influence du même fait de l'inspiration.

Paul distingue d'abord deux genres de manifestations de l'esprit de Dieu, en tant qu'il agit sur le croyant dans le but de le rendre apte à la reproduction des vérités révélées. Chez tel individu, l'action divine rencontre une plus grande habitude de réflexion, chez tel autre, une faculté d'intuition plus développée. Dans le premier cas, l'homme s'approprie la vérité révélée par une méditation ou étude suivie, continue, progressive ; dans le second, par une illumination plus subite. D'un côté, c'est la raison qui s'occupe de l'idée pour l'analyser, la comprendre, lui donner une forme, la soumettre à un travail méthodique ; de l'autre côté, c'est l'enthousiasme qui s'en empare avec vivacité et la prend d'une pièce. Là, l'idée sera bientôt partie intégrante de la vie intellectuelle de l'homme, il la possédera comme un trésor dans lequel on puise à tout moment, dont on donne une part à qui en a besoin, selon les occasions et les circonstances. Ici, c'est plutôt l'idée qui possède l'homme, elle l'entraîne à la communication immédiate, elle hâte l'action, exalte le ton, vivifie le geste et fait passer à l'état de conscience cette immédiateté de l'inspiration, qui n'existait pas moins dans le premier cas, mais qui ne s'était pas révélée avec ce caractère d'évidence à celui qui en ressentait l'effet sans en contrôler la nature. Il est facile de voir que la différence dans tout ceci ne consiste pas dans l'objet, ni dans l'agent de la révélation. C'est le même esprit de Dieu qui agit dans le même but et avec le même résultat, quant au fond ; la différence est toute subjective ou psychologique. La nature humaine, qui doit servir d'organe ou de vase à la révélation, n'est pas partout organisée uniformément.

Une série de termes techniques sont consacrés à constater ce parallèle. L'enseignement qui se fait à la suite d'une étude

réfléchie de l'Évangile, est appelé *instruction* (διδαχή)[1]; celui qui le pratique est un *docteur* (διδάσκαλος). Partout où l'Église est organisée, où l'enseignement doit être donné régulièrement et d'une manière suivie, l'esprit suscitera des docteurs chargés de la conduite spirituelle du troupeau (Éph. IV, 21. Col. II, 7. 2 Thess. II, 15. 1 Tim. IV, 11; VI, 2. 2 Tim. II, 2, etc.). Paul lui-même aime à prendre ce titre (2 Tim. I, 11). L'enseignement qui se fait sous l'impression subite et momentanée de la révélation est appelé *prophétie* (προφήτεια), celui qui en est l'organe est un *prophète* (προφήτης). Plus l'effusion de l'esprit est abondante, plus il y aura de prophètes dans l'Église, des hommes qui, sans une longue préparation et sans fixation préalable du jour et de l'heure, seront mis à même d'édifier leurs frères, en leur présentant avec une chaleureuse éloquence les vérités de la religion de Christ et les exhortations qui en sont les conséquences. Nous le répétons, il y a positivement, au point de vue de l'apôtre, inspiration dans les deux cas (chap. XII, 8, 28. Éph. IV, 11); mais comme l'action de Dieu paraît plus facile à constater dans le second cas que dans le premier, surtout pour le grand nombre, Paul, sans vouloir se contredire ou se rétracter, emploie le terme de *révélation* (ἀποκάλυψις) plus spécialement quand il est question de la prophétie, de manière à remplacer ce dernier mot par le premier comme par son synonyme (chap. XIV, 26), et à paraître l'opposer à l'*instruction*. Plus ordinairement encore, il relève l'action coopérante de l'intelligence humaine, c'est-à-dire la réflexion, la méditation, la spéculation religieuse et théologique, la *science* (γνῶσις, 1 Cor. VIII, 1 ss. Rom. XV, 14), quand il vient à parler de l'*instruction* et du *docteur*, cette action étant moins sensible dans ce cas tandis que dans la *prophétie*, elle est plus ou moins dominée par l'action prépondérante de l'élément divin. C'est ainsi que nous trouvons les mots *science, savoir*, là où nous nous attendions à lire *instruction*, don d'instruire (chap. XIII, 2, 8, 9), et dans une phrase de notre texte actuel (chap. XIV, 6), il y a même ce double parallélisme de la *science* avec la *révélation*, et du *docteur* avec le *prophète*; et ce serait une étrange méprise, si

[1] Nous demandons la permission d'intercaler ici, contre notre habitude, les termes techniques de l'original. L'exégèse s'est trouvée tellement désorientée jusqu'ici en face de ce chapitre, qu'il faudra bien le traiter plus à fond que maint autre.

l'on voulait y reconnaître quatre manifestations différentes ; car les deux derniers termes marquent des formes de l'enseignement, les deux premiers signalent la source où il est puisé. Enfin, dans un dernier passage (chap. XII, 8), ces manifestations sont appelées *parole* (discours) *d'intelligence* (de science) et *parole de sagesse*, d'après un usage de ce dernier mot appliqué plus haut (chap. II, 6 ss.), et qui revendique l'honneur de cette qualification de sagesse pour la vérité qui vient de Dieu, en opposition avec celle qui vient des hommes. C'est le cas de répéter que les termes sont ici choisis *a potiori*, car la *parole d'intelligence*, quoique déterminée dans sa méthode par les facultés de l'homme, n'en a pas moins pour objet les mêmes vérités divines qui, dans la *parole de sagesse*, se présentent plus immédiatement et sans avoir passé par le moule de la réflexion.

Il résulte d'ailleurs de tous les passages que nous venons de citer, que l'apôtre place les deux charismes de l'instruction et de la prophétie, d'ailleurs égaux par leur source, sur la même ligne aussi quant à leur utilité pratique. La seule observation à faire à ce sujet, mais qui ne change rien au fond, c'est que Paul met ses lecteurs en garde contre la fausse *prophétie*, contre le prophétisme mensonger et imaginaire, tandis qu'il ne parle pas d'une *instruction* erronée ou subversive. On aurait tort d'en conclure que la forme de cette dernière présentait plus de garanties que celle de la prophétie. Car en maint autre endroit des épîtres il est aussi question de faux docteurs. D'ailleurs l'esprit divin ne laisse pas l'Église sans secours contre l'un et l'autre de ces dangers. Il y a un don spécial, concédé à quelques-uns, celui de *discerner* la vraie et la fausse inspiration (chap. XII, 10). C'est pour introduire ce don, qui fait pendant à celui de la *prophétie*, que l'auteur, dans sa première énumération, nomme ce dernier une seconde fois, après l'avoir déjà nommé de pair avec l'*instruction*, quelques lignes plus haut, dans les formules : *parole de science* et *parole de sagesse*.

Après la digression du 13e chapitre, l'apôtre arrive enfin à parler plus à fond de la *glossolalie*, (de ce qu'on s'obstine encore à appeler le don des langues), mentionnée plusieurs fois plus haut déjà. Il entre en matière en l'opposant, dès la première ligne, aux deux charismes de l'instruction et de la prophétie, et en la déclarant inférieure à ces derniers. Pourquoi inférieure ? L'esprit de Dieu y serait-il moins actif ? Au contraire, il l'est au point

que le parler en *gloses* est appelé par excellence un parler en *esprit* (chap. XIV, 2); celui qui parle en gloses, est appelé de préférence un *inspiré* (chap. XII, 1). L'action de l'esprit de Dieu est ici tellement forte, qu'elle absorbe plus ou moins l'action de l'esprit de l'homme, de son intelligence (νοῦς), qu'elle neutralise ses facultés et ôte à l'individu la conscience de lui-même. La sensibilité, excitée à un degré plus éminent par le contact de l'élément divin, domine et obscurcit la raison. Celle-ci cède, pour ainsi dire, la place à une puissance étrangère, laquelle, dans l'*instruction*, l'avait fortifiée en l'éclairant, dans la *prophétie*, l'avait élevée en l'entraînant, et qui, dans la *glossolalie*, arrête ses mouvements par la surabondance même de vitalité qu'elle vient lui communiquer. Quand l'âme est ainsi soumise à une action de l'esprit plus puissante que celle qui produit la prophétie, le travail intellectuel cesse d'une manière plus ou moins prononcée, et cet état peut aller, d'une simple absorption de la pensée dans une contemplation inconsciente, à travers tous les degrés de l'exaltation enthousiaste et de l'extase, jusqu'à une surexcitation maladive du système physique. Ce caractère essentiel est exprimé d'une manière générale, mais très-clairement, par l'opposition de l'*intelligence* (νοῦς), et de l'état psychique de celui qui parle en gloses, et qui est à la fois désigné par ce dernier terme, et par son corrélatif *esprit* (*inspiration, extase*), v. 14, 15, 19. L'apôtre signale ici une espèce de dédoublement dans la personnalité humaine; les facultés ne sont plus en harmonie, la vie spirituelle paraît suivre deux courants opposés, dont l'un arrête et tue l'autre : l'esprit seul, la partie du moi qui s'assimile à l'esprit de Dieu et qui s'identifie avec lui, vit, agit et parle; la raison, la réflexion, la conscience du moi, n'y sont pour rien, elles sont exclues de toute participation à cette vie, du reste si riche et si puissante, et ne produisent plus de fruits pour d'autres.

Il s'ensuit tout d'abord que, dans cet état de l'âme, l'homme est incapable d'édifier ceux qui l'entendent. Car l'édification doit se faire essentiellement au moyen d'une communication entre deux intelligences qui peuvent se comprendre. Le sentiment religieux d'un individu chrétien se trouvant au milieu d'une réunion comme celle que Paul a ici en vue, ne peut éveiller ou développer celui d'un autre, qu'autant qu'il y a chez le premier une intention consciente de produire un pareil effet, et un moyen

de rendre compte de sa propre disposition, et chez le second des facultés correspondantes. Or, cette conscience et ce moyen manquent ici ; toute communication est interrompue entre celui qui est en extase (en *esprit*) et le *simple auditeur*. Celui-ci, étranger à cette disposition extraordinaire (v. 16), ne comprend rien à ce qui se passe dans l'âme de l'autre (v. 2, 7-11) et par conséquent il n'est pas édifié (v. 3 ss., 6, 12, 17, 19).

Avant de dire maintenant pourquoi l'on a donné le nom de *glossolalie* aux phénomènes qui accompagnent l'exaltation ou l'extase religieuse, constatons, d'après nos textes, les différents degrés d'intensité avec lesquels cette extase se manifeste.

Le premier fait qui se présente ici à notre observation, c'est celui qui est habituellement désigné par le nom de contemplation, d'état contemplatif. Il consiste essentiellement en ce que la pensée, entraînée par l'esprit de Dieu, se concentre sur un sujet religieux, de manière à oublier toute autre chose, et plus particulièrement la situation extérieure, l'entourage matériel. D'un simple recueillement qu'il peut avoir été d'abord, cet état passe à une absorption complète et arrive facilement à remplacer les objets extérieurs, qu'on finit par ne plus apercevoir, par des objets aperçus en quelque sorte au moyen d'organes nouveaux et autres que ceux du corps. Ces visions peuvent être momentanées et passagères, elles peuvent aussi durer plus longtemps et comprendre toute une série d'images qui forment suite et qui semblent traduire les expériences intérieures en une véritable histoire objective (Actes X, 10 ss.). On dirait que l'âme a quitté le corps pour se transporter dans un autre monde (2 Cor. XII, 1 ss.). Dans cet état, la langue est tantôt comme paralysée, ou l'homme croit seulement participer à ce qu'il voit par des paroles échangées avec d'autres êtres (Actes XXII, 17 ss.) ; tantôt elle est du moins incapable de parler à haute voix, ou de trouver les mots qu'il lui faudrait pour exprimer ses sentiments : il lui échappe un mot, un seul mot (Rom. VIII, 15), résumant tous les mouvements de l'âme, on pourrait même dire que c'est l'esprit de Dieu qui parle à notre place (Gal. IV, 6), ou bien elle doit se contenter de produire des soupirs inarticulés (Rom. VIII, 26), qui ne correspondent pas moins à des sentiments religieux très-positifs et très-profonds. Certes, on peut dire qu'il y a ici un entretien avec Dieu (1 Cor. XIV, 2), lequel comprend mieux que nous-mêmes, dans ce moment, ce que nous avons à

lui dire (Rom. VIII, 27) ; mais il y a aussi pour nous-mêmes un effet bienfaisant, une satisfaction de nos besoins les plus intimes, une édification, en ce que nous nous rapprochons de la source de tout bien et de toute vérité (1 Cor. XIV, 4).

Ces divers effets spirituels existeront encore dans une autre série de cas, savoir lorsque, au lieu d'une contemplation concentrée en elle-même, la surexcitation du sentiment religieux produit une plus grande énergie de communication à l'extérieur. Alors il se manifeste des phénomènes opposés. C'est le besoin de parler qui se fait sentir davantage, mais comme la conscience du moi et l'intelligence sont obscurcies ou neutralisées, la communication rationnelle est ou incomplète ou impossible. Tantôt ce sont encore les formes de la prière et du chant (v. 15) qui se font reconnaître par le son et la modulation de la voix, bien que les idées ne s'y dessinent plus d'une manière nette. Tantôt ces mêmes idées se croisant et se bouleversant, ou prenant du moins un essor trop précipité, le travail de la raison, qui doit diriger la langue, ne peut plus en suivre le cours, et celle-ci n'arrive qu'à formuler des paroles entrecoupées, des mots sans suite, des fragments de phrases, des exclamations d'autant plus véhémentes qu'elles ont plus de peine à se produire. Dans ce cas, qui est encore le moins déplacé dans l'assemblée, on pourrait pour ainsi dire compter les mots qui se disent (v. 19), ce qu'on ne fait pas lorsqu'un discours peut s'apprécier d'après son sens. Tantôt enfin la langue ne parvient plus même à articuler les sons (v. 9), comme lorsque d'un instrument on tire des sons sans suite, sans règle, sans mélodie (v. 7, 8), l'effet moral que la musique doit produire sur les auditeurs est complétement perdu. Ce sont des cris plutôt que des paroles, ce sont peut-être des soupirs et des larmes, et de là il n'y a plus qu'un pas à une participation prépondérante de la nature purement physique, à des gestes désordonnés qui doivent suppléer à l'impuissance de l'organe de la parole, à des convulsions nerveuses, à des syncopes et à d'autres phénomènes de ce genre. Il n'y a pas un seul de tous ces phénomènes, instruction intelligente, prophétie enthousiaste, extase, vision et convulsion, qui ne se présente déjà dans l'histoire ancienne d'Israël.

On comprend que dans le premier des deux cas que nous venons de décrire, alors que la force de l'exaltation momentanée n'a pas encore complétement interrompu le lien entre le sentiment

et la langue qui doit lui servir d'organe, il y a encore moyen pour l'auditeur, jusqu'à un certain point, de se rendre compte de la pensée dominante de l'individu inspiré. Ses exclamations, ses phrases sans suite feront comprendre ce qui l'agite. On l'entendra proclamer les *grandes choses que Dieu a faites* (Act. II, 11 ; X, 46) ; on démêlera dans ses paroles incohérentes la préoccupation momentanée relativement à un fait, à un dogme évangélique. Il faudra une attention plus grande et moins sûre du résultat, pour saisir cette pensée au vol, pour s'en rendre compte, et pour l'expliquer à d'autres. Mais cette *interprétation* sera bien plus difficile, sinon impossible, lorsque le dernier chaînon qui doit rattacher la parole à l'idée sera rompu aussi, et que la forme même du son fera défaut à l'intelligence. Alors ou bien l'interprétation ne pourra pas avoir lieu (chap. XIV, 28), ou bien elle se fera d'après une appréciation générale de la disposition de l'esprit dont on aura pu contempler les mouvements, ce qui est aussi un charisme particulier qui n'est pas donné à tout le monde (chap. XII, 10). L'exemple le plus frappant de ce fait, c'est le discours prononcé par Pierre, à la Pentecôte, pour expliquer la glossolalie de ses condisciples. Quelquefois aussi l'individu, transporté ainsi momentanément hors de lui, pourra, en se retrouvant, rendre compte lui-même de ce qui s'est passé en lui (chap. XIV, 5, 13), ou dans les autres, saisis subitement de la même manière et en même temps (v. 27).

Il est temps d'arriver à l'explication du mot grec que nous avons dû conserver dans la rédaction française, parce que toute permutation avec un terme usuel et moderne aurait pu égarer le lecteur. On a vu suffisamment par ce qui précède qu'il ne s'agit pas du tout d'un parler en une langue étrangère, inconnue, non apprise. Le mot grec γλῶσσα a plusieurs significations qui ne se retrouvent pas toutes en latin dans le mot *lingua*, ni dans les vocables correspondants des idiomes modernes. Il signifie à la fois la *langue*, dans le sens anatomique, c'est-à-dire l'organe de la voix (Marc VII, 33. Luc I, 64. Jacq. III, 5), et la *langue* dans le sens philologique, *sermo*, le *langage*, l'idiome, signe distinctif des différentes nationalités (Apoc. VII, 9. X, 11, etc.). Mais il signifie encore un mot isolé, *vocabulum*, surtout en tant qu'il a besoin d'explication, ou qu'il appartient à un ordre d'idées particulier. Ainsi il y a des gloses attiques ou laconiques, poétiques, techniques, etc. Voyons maintenant dans quel rapport se trouvent

ces diverses significations avec les termes employés dans notre texte. Nous disons *les termes*, car il y en a plusieurs, qui tous ne se seront pas formés immédiatement après la Pentecôte, mais seulement après des expériences réitérées du phénomène, et qui doivent avoir passé dans l'usage général avant que Paul écrivît aux Corinthiens.

Il y a d'abord *parler en glose* au singulier (chap. XIV, 2, 4, 13, 14. 27). Il est évident qu'on ne peut pas dériver cette formule de la deuxième ou de la troisième signification ; il est absurde de lui supposer ce sens : parler dans *un langage*, dans *un vocable*. On n'a qu'à essayer de cette interprétation dans les versets cités, pour se convaincre de l'impossibilité absolue de s'y arrêter. Il ne reste donc que la première signification, celle de l'organe physique. Parler *avec* la langue (διά, v. 9), est donc une manière de s'exprimer ainsi nommée précisément parce que l'organe physique seul y est actif, et non l'intelligence qui devrait le diriger. Cela est d'autant plus certain que l'apôtre ajoute (l. c.) que de cette manière il résultera seulement des paroles *non articulées*, un langage non susceptible d'être compris. Cette première phrase correspond évidemment à l'état où le discours n'existe plus même par fragments. Ce qui se dit dans un tel état est appelé *glose* (v. 26), non pas un mot, non pas une langue, mais une manifestation où l'organe physique de la parole joue le rôle le plus marquant et frappe ainsi le plus l'attention des assistants. J'aime mieux, conclut l'apôtre (v. 19), dire cinq mots dictés par la raison, et par conséquent intelligibles, que mille mots *en glose*, pour la prononciation desquels ma langue seule est en activité, sans le concours des facultés de l'esprit.

Il y a ensuite le pluriel *parler en gloses* (v. 5, 6, 18 ; comp. v. 23, 39. Act. X, 46. 1 Cor. XII, 30, où cependant la démonstration est moins évidente, parce que le sujet est également au pluriel). La signification que nous avons dû préférer tout à l'heure n'est plus applicable ici, un homme n'ayant pas plusieurs langues dans sa bouche. Mais l'autre signification, celle de langues ou d'idiomes, n'est pas admissible non plus, parce que la chose essentielle dans ce cas, la signification d'étrangères, inconnues, ne serait pas mentionnée. De quelle utilité vous serais-je, dit Paul, si je venais vous parler en *gloses*, et non comme docteur ou prophète ? Mais le choix de l'idiome ne change pas la nature de l'enseignement ; toutes les langues peuvent y servir. La diffé-

rence consiste, comme nous l'avons fait voir, dans le degré de la prépondérance de l'élément divin, qui inspire l'individu, sur l'intelligence de ce dernier. *Les gloses* seront donc les discours en mots, en phrases isolées, entrecoupées, en exclamations incohérentes, trahissant, les unes comme les autres, un état de fermentation ou d'exaltation qui ne permet pas au sentiment de se faire jour, au moyen de la parole, par l'intermédiaire de la réflexion. De là vient une seconde abréviation, parallèle à la première. On dit *les gloses* purement et simplement (chap. XIII, 8; XIV, 22) pour cette manifestation, prise dans son ensemble, comme on disait *la glose* pour la précédente. La forme est nommée, dans les deux cas, à la place de l'état qu'elle rend visible ou saisissable. On pourrait cependant encore dire que le pluriel désigne la répétition du phénomène, comme on dit *les esprits* pour marquer la répétition de tout phénomène d'inspiration, bien qu'il ne puisse pas être question de plusieurs esprits de Dieu (1 Cor. XII, 10; XIV, 12, 32. Apoc. XXII, 6).

Maintenant on comprend aussi pourquoi l'apôtre parle de différentes *espèces* de gloses (chap. XII, 10, 28), les phénomènes n'étant pas toujours les mêmes, et le degré d'intelligibilité, soit de la pensée exprimée, soit de la parole articulée, soit enfin du son simple, variant dans l'occasion.

Enfin, dans leur ensemble, ces manifestations, caractérisées au point de vue de ce qui frappe l'oreille des assistants, pouvaient être appelées des *langues* nouvelles (Marc XVI, 17), des langues autres que celles que les hommes parlent communément (Act. II, 4), puisqu'en effet l'esprit de Dieu révélait ici sa présence et son action par un genre de communication absolument différent de celui qui servait de moyen à ses instructions ordinaires. Voilà donc la signification de *langage* employée à son tour, et, pour lui donner sa plus grande extension possible, Paul dépasse même la sphère humaine et nomme encore les anges (chap. XIII, 1) comme des êtres plus abondamment pourvus de l'esprit de Dieu, sans doute, et pouvant ainsi le glorifier dans un langage bien autrement sublime, tandis que le nôtre est si souvent impuissant à rendre compte de la richesse insondable des sentiments que le croyant est heureux de découvrir dans son propre cœur. (Cependant nous sommes enclin à croire que les *autres langues*, les *langues nouvelles* de Marc et des Actes, proviennent de l'opinion qu'on a pu se faire à distance de ce que nous appelons vulgairement le *don des langues*.)

Ajoutons encore quelques mots pour prouver que cette opinion vulgaire est incompatible avec notre texte.

«Celui qui parle *en glose*, dit-il, ne parle pas aux hommes, mais à Dieu seul.» Comment donc? Le don des langues devait avoir pour but d'instruire ceux qui ne parlaient ni le grec ni l'hébreu, et voilà que nul n'en profite? Le miracle s'est donc fait sans rime ni raison? «*Personne n'y comprend rien!*» Même dans une ville où affluaient alors les marins, les marchands, les voyageurs, les curieux de tous les pays? Mais dans quelle langue du bout du monde les inspirés de Corinthe ont-ils donc parlé? Et notez bien que Paul ne dit pas : Celui qui parle dans une langue *étrangère;* il dit *glose* tout court; donc si *glose* est l'équivalent d'idiome, cela revient à dire : «quiconque parle dans un idiome quelconque.» Comment veut-il donc qu'on parle, si ce n'est dans une langue?

«La glossolalie a pour caractère particulier des sons *non articulés* (v. 9), semblables à des *sons d'instruments* qui ne forment pas de combinaison musicale, des sons tels qu'ils peuvent résulter du jeu d'une *machine inanimée*, des sons *confus*, non nettement distincts, des sons *en l'air* (v. 7 ss.).» Comment l'apôtre se permettrait-il de pareilles comparaisons, comment seraient-elles seulement possibles logiquement, s'il s'agissait de langues étrangères parlées selon toutes les règles de leur grammaire et de leur syntaxe respectives?

«Celui qui parle en glose doit prier Dieu, afin qu'il puisse aussi interpréter (v. 13), ou bien un autre doit faire l'interprétation à sa place (v. 26 s.).» Ici les questions se présentent en foule : D'abord, pourquoi l'esprit de Dieu inspire-t-il un discours en langue étrangère, s'il veut qu'on l'interprète ensuite? Évidemment les auditeurs ne l'ont pas compris dans sa première forme. Mais alors le miracle était encore sans but et ne répond pas à l'idée que la tradition s'en est formée. Puis il est dit qu'on doit prier Dieu pour avoir le don de l'interprétation. Cela revient à dire que l'orateur ne comprenait pas un mot, lui le premier, de ce qu'il disait. C'est bien là cette théorie de l'inspiration qui fait des apôtres des machines. Mais enfin, à défaut de l'orateur même, un assistant pouvait interpréter : il y avait donc des assistants qui savaient la langue étrangère dans laquelle on avait parlé. Mais comme l'interprétation elle-même est un don de l'esprit, cet assistant était donc déjà chrétien : pourquoi alors le saint esprit

suggérait-il le discours en langue étrangère à un individu qui n'y comprenait rien et non pas à celui qui la savait ? Était-il besoin, pour édifier le second, de faire du premier un instrument ridicule, de le faire passer pour fou (v. 23) ?

« La glossolalie n'est point faite pour la communauté assemblée (v. 19), devant laquelle il faut parler de manière à édifier les autres. Celui qui parle en gloses doit se taire dans l'assemblée (v. 28) et parler quand il est seul, pour lui-même et pour Dieu. » Voilà qui devient curieux ! Il en résulterait, au gré des partisans du *don des langues*, que le chrétien, dans sa prière domestique, choisira de préférence une langue étrangère qu'il n'a pas apprise, au lieu de sa langue maternelle dans laquelle il aura prié jusque-là ? Cela ne tourne-t-il pas à l'absurde ?

Plusieurs passages de notre texte contiennent des antithèses ; la glose est opposée à ce qui n'est pas elle. Dans l'hypothèse du don des langues, ce devrait être la langue maternelle. Paul dirait alors : Ne parlez pas dans une langue étrangère, mais dans une langue que vous comprenez et que vos auditeurs comprennent aussi, dans la vôtre enfin. Eh bien, nulle part il ne dit cela. A la *glose*, il oppose l'*intelligence* (v. 19 ; cp. v. 14) ; à la glossolalie, un langage qui ait un sens précis, formel, logique, dans le maniement duquel la raison soit active. Or, peut-on nier qu'une langue quelconque, parlée par un peuple d'hommes, soit une langue rationnelle ? Il en résulte que la *glose* dont parle Paul n'est point du domaine de la raison, partant ne rentre pas dans celui de la linguistique.

Enfin, pour couper court à une discussion désormais superflue, rappelons encore que l'apôtre, pour faire sentir aux Corinthiens combien peu la glossolalie est à sa place dans une assemblée de chrétiens, la *compare* — à un discours en langue étrangère ! ! Si vous parlez en glose, dit-il (v. 10, 11), c'est tout comme si vous vouliez parler dans une langue étrangère, une langue des barbares ; l'un serait tout aussi absurde que l'autre. Glossolalie et langage étranger sont donc deux choses qui ont quelque analogie relativement à certains effets, mais qui sont positivement différentes quant à leur nature. Paul, pour plus de clarté, se sert du mot φωνή, la *voix*, pour parler des idiomes, parce que le mot γλῶσσα, la glose, qui est ordinairement employé dans ce sens, en a déjà reçu un autre dans son texte.

[20] Mes frères, ne soyez pas des enfants à l'égard du bon sens; soyez enfants pour la méchanceté : à l'égard du bon sens, soyez des adultes. Il est écrit dans la loi : «*C'est par des hommes d'une autre langue et par la bouche des étrangers que je parlerai à ce peuple-ci, et même ainsi ils ne m'écouteront pas, dit le Seigneur.*» [22] Par conséquent, les gloses sont un signe, non pour les croyants, mais pour les incrédules; la prophétie, au contraire, est, non pour les incrédules, mais pour les croyants. Or, si la communauté entière se réunit en assemblée et que tous parlent en gloses, les simples auditeurs ou les incrédules qui pourront entrer, ne diront-ils pas que vous êtes fous? [23] Si, au contraire, tous parlent comme prophètes, et qu'il entre quelque incrédule ou un simple auditeur, il se trouvera censuré par tous, scruté par tous, les replis cachés de son cœur seront découverts, et ainsi il sera amené à se jeter la face contre terre pour adorer Dieu, et pour confesser que positivement Dieu est au milieu de vous.

XIV, 20-25. Il résulte de tout ce qui a été dit plus haut que la manifestation des transports religieux dont un individu peut être saisi, n'est point faite pour les besoins réguliers de l'Église, pour l'édification mutuelle. Elle peut, dans certains cas, être un *signe*, un avertissement providentiel, pour ceux qui ne croient pas encore, s'ils veulent bien se persuader qu'il y a là une manifestation directe de Dieu, ou pour des chrétiens qui jusque-là auraient méconnu cette vérité fondamentale que le salut de Christ est gratuitement offert même à des hommes non circoncis (Act. X, 45; XI, 15 ss.). Nous disons, dans certains cas, car cet effet n'est pas toujours assuré. Le phénomène de la glossolalie, comme tout état extatique, a trop de ressemblance avec la *folie*, ou avec l'ivresse purement physique (Act. II, 13), pour que l'esprit du monde ne le confonde pas quelquefois avec ces dernières. (Comp. l'Introduction aux Prophètes, tome Ier, page 22).

Par ces raisons, ce serait un véritable *enfantillage* que d'accorder à la glossolalie la plus large part du temps consacré à l'édification commune; ce serait une conduite indigne d'une communauté chrétienne arrivée à l'âge *adulte*, c'est-à-dire à un degré supérieur d'intelligence ecclésiastique. On recommande bien aux disciples de Christ de devenir comme les enfants (Matth. XVIII, 3), mais c'est à d'autres égards et dans le sens moral, non dans celui de l'intelligence.

Pour appuyer ce qu'il dit de l'utilité éventuelle de la glossolalie, Paul cite un passage d'Ésaïe (chap. XXVIII, 11, 12), mais de mémoire, et très-librement. Dans ce texte il est dit que, puisque Israël ne veut pas écouter ses prophètes, Jéhova lui parlera par la bouche d'un peuple étranger, des Assyriens; c'est comme qui dirait une autre langue, celle du châtiment. Cette *autre langue* est donc ici le terme de comparaison : Pour les hommes qui ne se convertissent pas sur des invitations ordinaires, une manifestation différente, analogue à celle que mentionne le prophète, peut éventuellement produire un effet, quoique cela ne soit pas sûr, comme le texte d'Ésaïe le dit lui-même.

Le besoin de faire ressortir la vérité de sa thèse par l'antithèse correspondante (c'est la prophétie qui est faite pour la communauté et non la glossolalie), mène l'apôtre beaucoup trop loin, en ce qu'il ajoute : la prophétie n'est pas pour les incrédules. Aussi bien se corrige-t-il immédiatement. Sans doute c'est la prophétie, l'enseignement inspiré mais intelligible, qui doit l'emporter sur la glossolalie dans l'assemblée des chrétiens, mais ce n'est pas à dire qu'elle ne pourra pas être utile à ceux aussi qui ne sont pas encore convertis, à des païens assistant par hasard à la réunion comme curieux, à de simples auditeurs bénévoles, laïques, étrangers. Au contraire, ceux-ci entendant des choses qui les touchent au fond du cœur, cette onction du discours, cette énergie de conviction, cet enthousiasme prophétique les saisiront ; ils se sentiront pécheurs, leur conscience se réveillera. Un pareil effet ne sera guère produit par des cris inarticulés et vides de sens pour les auditeurs.

[26] Qu'est-ce à dire, mes frères? Quand vous vous assemblez, tel d'entre vous aura un chant, tel une instruction, tel autre une révélation, une glose, une interprétation: tout doit se faire pour l'édification. Si l'on parle en glose, que ce soient chaque fois deux ou trois au plus, et l'un après l'autre; puis que quelqu'un en donne l'interprétation. S'il n'y a pas d'interprète, l'autre doit se taire dans l'assemblée et parler à lui seul et à Dieu. [29] Quant aux prophètes, que deux ou trois parlent et que les autres examinent; et si un autre reçoit une révélation pendant qu'il est assis là, que le premier se taise. Car vous pouvez tous prophétiser, l'un après l'autre, afin que tous apprennent et que tous soient instruits, et l'inspiration prophétique est au pouvoir des prophètes. Car Dieu n'est pas un dieu de désordre, mais un dieu de paix.

XIV, 26-33. L'auteur, après avoir terminé la partie théorique de son exposition sur les charismes en général et sur la glossolalie en particulier, ajoute encore quelques règles pratiques relatives à la tenue des assemblées. Il se préoccupe du désordre qui peut se mettre dans ces dernières quand les personnes qui prétendent prendre la parole le font au gré de leur disposition momentanée, sans égard pour les autres. A cette époque il n'y avait pas nécessairement des prédicateurs attitrés, et rien n'empêchait que qui que ce fût ne parlât à son tour. Voilà pourquoi Paul pose d'abord la règle générale que tout doit se faire pour l'édification, que l'on doit ménager à tous la faculté de parler, n'importe le genre de discours qu'ils voudront employer, que personne ne doit s'emparer de la parole indéfiniment.

Cependant ici encore le don de la prophétie doit avoir le pas sur la glossolalie. Celle-ci ne peut produire un effet salutaire qu'autant qu'elle est suivie, nous pourrions dire fécondée, par une interprétation. Sans cette dernière elle n'a pas sa place dans la réunion, elle doit se restreindre à des épanchements intimes. Avec la glossolalie, le désordre et la perturbation peuvent entrer dans l'assemblée, parce que dans un moment de transport extatique l'homme n'a pas conscience de ce qui l'entoure, il interrompt les autres ; les paroles, les cris même se croisent, et il y a lieu de défendre la glossolalie tout à fait si l'on ne parvient pas à faire en sorte que chacun attende son tour. A cet égard encore la prophétie présente un grand avantage. Les prophètes, dans un certain sens, sont maîtres de leur inspiration : quand elle leur vient, ils n'ont pas besoin de parler immédiatement ; ils peuvent parler et se taire selon les convenances de l'assemblée, et retenir ce qui leur a été révélé jusqu'au moment le plus opportun. Quand l'un parle après l'autre, tous peuvent être édifiés : quand plusieurs parlent à la fois, il est difficile d'en comprendre même un seul.

[33] Comme dans toutes les communautés de fidèles, vos femmes doivent se taire dans les assemblées ; car elles n'ont pas mission de parler ; elles doivent être soumises, comme la loi le dit aussi. Si elles désirent s'instruire sur quelque point, qu'elles interrogent leurs maris à la maison, car il sied mal à une femme de parler dans une assemblée publique. Ou bien serait-ce de chez vous que la parole de Dieu est sortie ? ou est-ce à vous seuls qu'elle est parvenue ?

XIV, 33-36. Dans une église où les transports extatiques paraissent avoir été à l'ordre du jour, nous ne serons pas étonnés de voir les femmes prendre une part active aux manifestations du sentiment religieux, surtout par la glossolalie, mais aussi par des discours prophétiques (chap. XI, 5. Comp. Act. XXI, 9). Ici de nouveaux inconvénients se présentaient : une population aussi peu assurée dans ses principes moraux que l'étaient les Corinthiens (chap. V, VI, XI), devait être exposée à bien des dangers par suite de cette espèce d'émancipation de l'autre sexe. Paul défend donc purement et simplement aux femmes de parler en public, de quelque manière que ce soit, et il fonde cette défense sur la loi générale de l'infériorité de leur sexe (Gen. III, 16). Nous n'avons pas à examiner jusqu'à quel point cette défense absolue s'accorde avec le point de vue religieux de l'inspiration universelle (Act. II, 14 ss., 38 ; VIII, 12, 17, etc. Gal. III, 2, 28, etc.), et avec le principe pratique de ne pas éteindre l'esprit là où il se manifeste véritablement (1 Thess. V, 19). Il n'y a qu'à dire que la théorie mystique et enthousiaste se trouve ici en face des exigences de la froide raison et d'une discipline basée sur l'expérience et la psychologie.

Corinthe ne doit pas faire ici exception ; elle n'a pas de privilége, elle n'est pas la métropole et le berceau du christianisme, elle doit des égards aux règles établies ailleurs.

[37] Si quelqu'un pense être prophète ou inspiré, qu'il reconnaisse que ce que je vous écris est du Seigneur. Mais si quelqu'un veut l'ignorer, qu'il l'ignore ! Ainsi, mes frères, aspirez au don de la prophétie, sans empêcher qu'on parle en gloses ; seulement que tout se passe décemment et avec ordre.

XIV, 37-40. L'apôtre fait remonter au Seigneur les avis qu'il donne sur toutes ces matières. Comme Jésus ne s'est point expliqué sur les détails, il faudra bien s'en tenir à la certitude morale qu'avait Paul de n'avoir rien ordonné qui ne fût en parfaite harmonie avec l'esprit de l'enseignement du maître.

En distinguant le *prophète* et l'*inspiré*, il fait voir que par ce dernier terme il désigne de préférence les extatiques, comme le faisaient les Corinthiens.

Qu'il l'ignore ! Locution permissive qui décline la responsabilité. Ce sera à ses risques et périls ; il en répondra.

On pourrait s'étonner peut-être qu'en vue de pareils phénomènes psychiques l'apôtre se contente de circonscrire dans des limites plus étroites la place qu'il leur accorde dans l'Église, et qu'au lieu de les proscrire complétement, il remercie Dieu de les connaître par son expérience personnelle (v. 18). Pour comprendre ceci, nous le répétons, il faut faire abstraction du point de vue par trop rationaliste de notre siècle. La réflexion nous domine, l'exaltation du sentiment nous est étrangère. La conviction sérieuse qu'avaient les premiers chrétiens de l'immédiateté de l'action de Dieu, leur faisait juger autrement ce dont nous serions plus étonnés que touchés, nous qui sommes plus empressés de renvoyer nos extatiques à la faculté de médecine que de les garder pour l'édification des fidèles. Toutefois on admirera la sage réserve de Paul qui, dix fois dans ce chapitre, insinue combien le laisser-aller dans cette voie est dangereux pour l'Église et pour les individus.

Enfin l'apôtre arrive au dernier sujet qu'il avait à traiter dans son épître, en vue des défauts et des erreurs qu'il trouvait à redresser dans l'église de Corinthe. C'est en même temps la question la plus grave de toutes, la première et la seule qui touchait à un point fondamental de l'enseignement, et non plus seulement à quelque abus pratique, ou à quelque vice non encore extirpé. Nous apprenons ici qu'il y avait dans la communauté quelques personnes qui révoquaient en doute la résurrection des morts. Bien que le texte ne s'explique pas trop clairement à ce sujet, il est probable que c'étaient des chrétiens sortis du paganisme et auxquels l'idée d'une reconstruction des corps, telle que la concevait le judaïsme, paraissait inacceptable. L'exposition de Paul a pour but de maintenir l'essence du dogme, en la dégageant des éléments matérialistes qui s'y joignaient dans la conception vulgaire et qui choquaient ceux qu'il veut rallier ici.

L'argumentation procède de manière que la certitude de la résurrection des fidèles se base sur la certitude de la résurrection de Jésus, posée ici comme un fait indubitable et comme point de départ. Puis elle précise le rapport entre les deux faits, et finalement elle établit la nature et la modalité de celui qui était contesté par suite d'un malentendu.

[1] Je vous rappelle encore, mes frères, l'Évangile que je vous ai prêché, que vous avez aussi accepté, dans lequel vous avez persévéré,

par lequel vous êtes aussi sauvés (si vous retenez bien sur quelle raison je l'ai fondé en vous l'annonçant), à moins que votre foi n'ait été vaine. Car je vous ai enseigné avant tout, ce que moi aussi j'avais appris, que Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Écritures, et qu'il a été enseveli, et qu'il est ressuscité le troisième jour, conformément aux Écritures, et qu'il est apparu à Pierre, ensuite aux Douze ; puis il est apparu à plus de cinq cents frères à la fois, dont la plupart sont encore en vie à l'heure qu'il est, mais dont quelques-uns sont morts ; après cela il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres ; en dernier lieu il m'est aussi apparu à moi, comme à l'avorton ! [9] Car moi je suis le moindre des apôtres, je ne suis pas digne d'être appelé apôtre, parce que j'ai persécuté l'Église de Dieu. Mais par la grâce de Dieu je suis ce que je suis, et sa grâce n'a pas été stérile en moi : au contraire, j'ai travaillé plus qu'eux tous, non pas moi toutefois, mais la grâce de Dieu qui était avec moi. Ainsi donc, que ce soit moi, ou que ce soient eux, voilà ce que nous prêchons, et voilà ce que vous avez cru.

XV, 1-11. Le début de l'argumentation laisse encore à désirer quant à la lucidité, comp. chap. VIII, 1 ss.; X, 1 ss.; XII, 1 ss. Cependant il ne sera pas trop difficile de pénétrer le fond de la pensée de l'auteur. Il s'agissait, en fin de compte, de prouver la résurrection des morts ; Paul veut la déduire du fait de la résurrection de Christ. Il commence donc par rappeler ce dernier fait qui, en ce moment, n'était pas contesté à Corinthe, à ce qu'il paraît, mais que l'apôtre juge tout de même utile de confirmer par des témoignages irréfragables. Le fait et l'affirmation de la résurrection de Christ est la base même de la prédication évangélique, telle que lui la conçoit et telle qu'il l'a présentée autrefois aux Corinthiens. Ce n'est pas cette résurrection elle-même qu'il appelle l'Évangile ; l'*Evangile*, c'est la bonne nouvelle du salut, de la rémission des péchés (v. 17) ; mais ce salut n'a été possible que par l'intervention de Christ (v. 3), démontré fils de Dieu (légitimé comme sauveur) par le fait même de sa résurrection (Rom. I, 4) ; la foi qui sauve doit donc s'appuyer *avant tout* sur la certitude de cette légitimation ; si cette base venait à manquer, la foi elle-même serait vaine, et par conséquent le salut ne serait plus un fait assuré. Les premières lignes du chapitre offrent donc un résumé très-raccourci, on pourrait presque dire décoloré, de ce qu'on lit au long dans les épîtres aux Galates et aux Romains, sur le salut par la foi en Christ ; seulement, comme il s'agit ici

d'une démonstration dialectique, l'apôtre fait ressortir cet élément que le *fait* matériel de la résurrection de Christ est le pivot du *raisonnement*, tandis qu'ailleurs il en développe plutôt le rapport avec le *fait* spirituel du salut lui-même.

Le fait de la mort salutaire de Christ et de sa résurrection considérée comme légitimation, est prouvé par deux espèces de témoignages, ceux de l'Écriture et ceux des témoins oculaires, ces derniers naturellement invoqués de préférence au sujet de la résurrection seule. Pour le témoignage des Écritures, comp. Act. III, 18; VIII, 35 ss.; XVII, 3; XXVI, 22 s. Jean II, 22; XX, 9. Luc XXIV, 25 ss. 1 Pierre I, 11 s.; mais surtout Act. II, 27 s. et XIII, 34.

Quant aux témoignages des apôtres qui avaient *vu* le Seigneur ressuscité, il est d'abord intéressant de constater que Paul en connaissait un plus grand nombre que les évangélistes qui, écrivant plus ou moins longtemps après lui, ont puisé en partie dans la tradition ; cette dernière n'a donc point enrichi l'histoire après coup d'une manière sujette à caution. D'un autre côté, le témoignage de Paul est surtout important en face des doutes qui se sont élevés au sujet de l'origine apostolique de nos évangiles. L'authenticité de notre épître ne pouvant être contestée, et Paul affirmant avoir *appris* ces faits, de même qu'il les a *transmis*, son témoignage équivaut à ceux de Pierre et de Jacques que nous n'avons pas devant nous d'une manière immédiate, mais qui ne peuvent pas ne pas avoir été demandés et recueillis par Paul de la bouche même de ses collègues. A ce point de vue, le présent texte est de beaucoup le plus important pour l'histoire. Il ne faut pas oublier surtout que Paul met l'apparition qu'il a vue lui-même sur la même ligne que celles qui ont suivi de près le moment de la résurrection, et que la suite de notre chapitre fait voir clairement comment il se rendait compte de la nature de Jésus ressuscité. — (Les *Douze*, nom de convention, car ils n'étaient que onze.)

Avoir vu le Seigneur ressuscité, c'était en tout cas un insigne honneur, dont un petit nombre d'hommes privilégiés avaient été jugés dignes. Aussi bien Paul s'en vante-t-il dans l'occasion (chap. IX, 1 ; comp. Act. XXII, 6 ss.; XXVI, 12 s. 2 Cor. XII, 1). Mais il ne peut s'empêcher de rapprocher ce glorieux souvenir des faits qui avaient immédiatement précédé la manifestation de Jésus sur le chemin de Damas, comp. Gal. I, 13. Éph. III, 8. Si ses collègues, honorés antérieurement d'une manière analogue,

pouvaient y voir la confirmation du nom d'*enfants* de Dieu que le Maître leur avait donné, lui, Paul, ne pouvait guère se comparer qu'à un *avorton*, à un être qui n'est pas même né viable, et que la grâce miraculeuse de Dieu pouvait seule appeler à la vie. Les paroles qui suivent sont justement célèbres et trop éloquentes pour ne point risquer d'être affaiblies par un commentaire. Si Paul dit qu'il a travaillé plus que les autres, il peut avoir songé à l'étendue du territoire qu'il avait parcouru comme missionnaire (Rom. XV, 19), ou au succès de ses prédications attesté par le nombre des communautés fondées, ou à son dévouement personnel en face de toutes sortes de peines et de dangers (2 Cor. IV, 7 ss.; VI, 4 ss.; XI, 23 ss.), ou enfin à ce qui assurait à son enseignement une supériorité dont il se fait gloire ailleurs (Gal. I; II).

[12] Or, si l'on prêche que Christ est ressuscité des morts, comment se fait-il que quelques-uns d'entre vous disent qu'il n'y a pas de résurrection des morts? S'il n'y a pas de résurrection des morts, Christ aussi n'est pas ressuscité; mais si Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est donc sans fondement, et votre foi aussi est sans fondement. Il se trouve même que nous sommes de faux témoins à l'égard de Dieu, puisque nous avons attesté, contrairement à la vérité, que Dieu a ressuscité Christ, qu'il n'a point ressuscité, s'il est vrai que les morts ne ressuscitent pas. [16] Car si les morts ne ressuscitent pas, Christ aussi n'est pas ressuscité, et si Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine; vous êtes encore dans vos péchés, et par conséquent ceux qui se sont endormis en Christ sont perdus aussi. Si notre espoir en Christ se renferme dans la vie présente seule, nous sommes les plus misérables de tous les hommes.

XV, 12-19. En apparence, l'argumentation est ici bien claire et la théologie vulgaire et traditionnelle n'a pas manqué d'en tirer la thèse que le fait de la résurrection de Jésus-Christ est une preuve, un gage de la résurrection des morts *en général*. Si Paul avait raisonné ainsi, la plus simple logique ferait ses réserves sur la validité de sa conclusion. On peut bien admettre la première des deux parties du raisonnement, celle qui dit : *Si la résurrection des morts est absolument impossible, alors Christ aussi n'est pas ressuscité*, et dans ce cas il faudrait convenir que la prédication évangélique, en tant qu'elle se fonde sur ce dernier fait, est vaine et mensongère ; par conséquent, l'espérance du salut est chimé-

rique aussi, les péchés subsistent et ne sont point ôtés, parce que la preuve que Christ pouvait les ôter nous fait défaut ; ceux qui sont morts avec l'espoir d'entrer dans la vie éternelle, parce que leurs péchés étaient pardonnés, ont été les dupes de leur crédulité ; ils sont damnés tout aussi bien que ceux qui sont restés incrédules, et si l'espérance périt, sans se réaliser, avec la vie présente, les croyants sont même plus malheureux que les incrédules, parce que ces derniers jouissent du moins, à leur manière, de la vie terrestre (v. 32), tandis que les croyants s'imposent toutes sortes de privations inutiles. Jusque là, disons-nous, le raisonnement ne laisse rien à désirer. Mais Paul ne se borne pas à cette première formule, il dit encore : *Si Christ n'est pas ressuscité, les morts ne ressuscitent pas non plus*, et nous persistons à penser que si cette seconde thèse doit être prise dans le sens qu'on y attache vulgairement (*Christ est ressuscité*, DONC *les morts ressuscitent aussi*), il aurait fait un faux raisonnement. Car nous pouvons parfaitement bien nous figurer que la résurrection ait été un privilége du fils de Dieu, et même indépendamment de cela, un cas isolé ne prouve jamais rien pour la totalité des cas possibles. Mais Paul n'a point raisonné ainsi. Il est évident, d'après tout le contexte, que Paul veut dire 1° négativement : Si Christ n'est pas ressuscité, ceux qui ont *cru* en Christ ne ressuscitent pas non plus ; 2° positivement : Christ étant ressuscité, ceux qui *croient* en lui ressusciteront aussi. (*Théol. apostolique*, II, 214 s.)

Nous pouvons nous borner ici à cette simple affirmation ; la suite du discours démontrera la justesse de notre interprétation du texte. Mais dès à présent nous insisterons sur l'emploi réitéré (v. 2, 14, 17) du terme et de la notion de *foi*, qu'il sera bien nécessaire de prendre dans le sens que l'apôtre y attache constamment, et que nous nous refusons formellement à laisser réduire à celui de croyance, comme s'il s'agissait purement d'admettre la vérité historique de la résurrection de Jésus. L'adhésion de l'entendement à un fait matériel ne saurait avoir par elle-même un effet salutaire. Ce sont les *croyants* qui ressusciteront, si réellement Christ est ressuscité, parce que sa vie est la leur ; et si Christ n'est pas ressuscité, il n'a pas pu non plus communiquer à d'autres une vie qui triomphe du tombeau.

Après avoir montré les conséquences logiques et pratiques de la négation de la résurrection des morts, *endormis au Seigneur*, l'apôtre traite du rapport entre la résurrection de Christ et celle

des croyants, et esquisse en quelques lignes la succession des choses finales.

[20] Mais maintenant Christ est ressuscité des morts, le premier d'entre ceux qui se sont endormis. Car puisque la mort est venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts. Car de même que tous meurent en Adam, de même aussi c'est en Christ que tous recouvreront la vie. [23] Mais chacun en son rang: d'abord Christ comme prémices; puis viendront ceux qui sont de Christ, lors de son avénement; ensuite il y aura la fin, quand il remettra la royauté à Dieu le père, après avoir anéanti toute domination et toute autorité et puissance. Car il doit régner «*jusqu'à ce qu'il ait mis tous les ennemis sous ses pieds.*» Le dernier ennemi qui est anéanti, c'est la mort. Car «*il a soumis toutes choses à ses pieds.*» Mais quand il dira que tout lui a été soumis, il est évident que celui qui lui a tout soumis en est excepté. Et quand tout lui sera soumis, alors le Fils lui-même se soumettra à celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous.

XV, 20-28. *Maintenant* (antithèse logique de la dénégation des incrédules) la résurrection de Christ est un fait, positif, incontestable. De ce fait, l'argumentation doit tirer des conséquences positives aussi. En voici une que l'apôtre relève d'abord et à laquelle il rattache un exposé sommaire des espérances évangéliques, de l'eschatologie chrétienne. Christ est ressuscité le *premier*, mais il ne restera pas le *seul*. Cette double idée est exprimée dans le texte par un seul terme, emprunté aux usages religieux du judaïsme et qui devrait se traduire proprement par: les *prémices*. Ce mot désigne un objet sacré, supposant toujours l'existence d'un grand nombre d'objets semblables, sanctifiés pour ainsi dire par la consécration du premier. Ainsi Paul appelle prémices le premier homme converti dans une localité particulière, en tant qu'il est suivi par d'autres (chap. XVI, 15. Rom. XVI, 5). La série de personnes à la tête de laquelle Christ est placé, est nommée ceux qui *se sont endormis*, terme que Paul emploie exclusivement des chrétiens (1 Thess. IV, 13 ss. 1 Cor. VII, 39; XI, 30; XV, 6. Comp. Matth. XXVII, 52. Act. VII, 60), et qu'il déterminait, deux lignes plus haut, par une formule qui ne laisse aucun doute sur le sens à y attacher ici. Christ ne peut en aucune façon être *prémices* à l'égard des incrédules et des réprouvés.

Mais on ne doit pas s'arrêter, en face de ce terme de *prémices*, à la simple signification chronologique. Il ne s'agit pas seulement de priorité, il s'agit aussi de causalité. A ce propos, Paul rappelle en passant à ses lecteurs un parallèle auquel il a dû fréquemment revenir dans son enseignement oral, puisqu'il se borne à l'effleurer ici (il s'y arrêtera un peu plus dans l'épître aux Romains, chap. V, 12 ss.). Christ, pour nous servir d'un terme un peu hasardé, corrige un vice de la nature humaine, devenue mortelle par le péché d'Adam. *Tous ceux qui tiennent à Adam* (litt. : qui sont *en* lui), participent naturellement à cette mortalité ; *tous ceux qui tiennent à Christ* (litt. : qui sont *en* lui), recouvrent la vie. La mort arrive à tous ceux qui sont en communion avec Adam (physiquement et par le péché) ; la vie arrive à tous ceux qui sont en communion avec Christ (spirituellement et par la foi). Des deux côtés, c'est un *homme* qui se trouve placé à la tête d'une série d'autres ; seulement, comme nous le verrons plus bas, la nature de ces deux hommes n'est pas la même ; donc la nature de ceux qui forment leurs séries respectives ne sera pas la même non plus. La chose importante, c'est précisément de passer d'une série à l'autre, et Paul parle à des lecteurs qui sont tous censés avoir fait ce pas décisif. Quand il dit : *tous* auront la vie *en* Christ, il ne peut pas avoir en vue tous les êtres humains en général, par la simple raison que tous ne sont pas *en* Christ ; il veut dire : tous ceux qui sont en Christ auront la vie, précisément parce qu'ils sont en Christ, lequel est l'auteur ou la cause de cette vie désormais indestructible.

Après cela, l'apôtre aborde ce que nous avons appelé l'exposé sommaire des faits eschatologiques. Il insiste sur ce qu'ils ne se produiront pas simultanément, mais dans un certain ordre, comme cela est déjà le cas pour la résurrection. Car celle des hommes *endormis en Christ* est encore à venir, tandis que celle de Christ a déjà eu lieu. Leur tour à eux viendra lors de son avénement glorieux pour l'inauguration de son royaume (sa parousie). Ce *royaume*, comme le terme même le dit, implique l'idée d'une victoire à remporter sur toutes les *puissances ennemies* qui s'opposent, soit aujourd'hui, soit ultérieurement encore, à la volonté de Dieu et au règne du bien (Ps. CX, 1). Ces puissances sont sans doute aussi les lois ou autorités anti-évangéliques établies sur la terre, mais surtout et essentiellement celles de l'enfer, de l'empire des ténèbres et de la mort. Christ a engagé dès à présent

une lutte avec ces puissances, mais avec des chances en apparence très-peu favorables, tandis qu'alors elle aboutira infailliblement à l'anéantissement du royaume de Satan. Quand cette victoire sera consommée, viendra la *fin*, c'est-à-dire que Christ aura rempli sa mission salutaire, pour laquelle il a été revêtu de la dignité royale qu'il exerce encore. Quand cette grande œuvre sera accomplie, il *remettra* à Dieu ses pouvoirs spéciaux, et Dieu *sera tout en tous*, c'est-à-dire que ceux que Christ aura sauvés seront rentrés avec Dieu dans un rapport intime et normal, sans qu'aucun élément étranger (terrestre ou charnel) rende cette union imparfaite. Il ne faut pas s'effrayer de cette idée (qui n'est exprimée nulle part ailleurs) de la fin de la royauté de Christ. Elle n'est qu'une forme particulière de cette pensée bien simple, que Christ avait une œuvre, une tâche à accomplir, et pour autant qu'il est sûr qu'il y parviendra, que ses moyens ne sauraient être insuffisants, il est naturel de parler de l'éventualité de la cessation de son ministère. Cette dernière est un corollaire du fait de la parousie et de la fin de l'état actuel du monde. Quand il n'y aura plus d'hommes à sauver, parce qu'il n'en naîtra plus dans les conditions anciennes, le grand plan de Dieu sera réalisé.

Il n'est pas nécessaire de supposer que la *fin* dont parle l'apôtre sera séparée par un long intervalle de la *parousie*. Au contraire, sa pensée est évidemment (comme du reste l'était celle de tous ses collègues et coreligionnaires) que la parousie serait le signal de la victoire, l'issue de la lutte ne pouvant plus être douteuse du moment que Dieu voudra l'amener. Aussi bien le texte ajoute-t-il, que la *mort* elle-même sera anéantie à ce moment-là, c'est-à-dire la puissance qui passagèrement retient les endormis en Christ, mais qui alors sera obligée de les rendre. Or, si cette mort est le *dernier* ennemi à vaincre, il s'ensuit qu'entre le moment de la parousie, qui doit être le signal de la résurrection, et la fin de la lutte avec les puissances ennemies, il ne saurait y avoir un intervalle prolongé. En tout cas, la mort est le dernier ennemi que les croyants auraient contre eux, les autres, obligés de se défendre eux-mêmes, ne peuvent déjà plus faire de tort aux fidèles.

En terminant, l'auteur rattache son raisonnement à un texte de l'Écriture (Ps. VIII, 7), en vue duquel il relève cette idée de totalité, d'absoluité, implicitement contenue dans ce qu'il venait de dire sur les choses finales : *Tous* les ennemis seront anéantis, *toutes* les puissances seront soumises, même la plus terrible de

toutes au point de vue de l'homme, la mort. Mais *quand* le moment sera venu où Dieu *dira*, proclamera que la soumission est consommée, que l'œuvre de Christ est victorieusement achevée, alors, cela va sans dire, Dieu lui-même ne sera pas compris dans cette soumission universelle; lui, et lui seul, sera excepté. Ainsi l'absoluité de Dieu et la subordination du fils, déjà plusieurs fois formulée dans cette épître (chap. III, 23; XI, 3; VIII, 6), est de nouveau proclamée solennellement, et cela à propos d'une perspective au delà de laquelle il ne saurait y avoir de changement possible.

Voilà, dans toute sa simplicité, le sens de ce célèbre passage qu'on a torturé en tout sens pour lui faire dire autre chose que ce que le texte exprime nettement. D'un côté on lui a fait subir toutes sortes de manipulations pour y loger aussi la *résurrection des incrédules*, dont l'apôtre ne dit mot ; de l'autre on a voulu y trouver l'idée de ce qu'on appelle la *restitution finale*, c'est-à-dire le salut des réprouvés mêmes. Pour ce qui est de la première, nous savons de reste que Paul ne la séparait pas de celle des croyants, mais comme il est ici exclusivement occupé de la *vraie vie* et du mode d'existence de ceux qui en jouiront, il néglige ce point spécial. Quant à la seconde, il se peut que la logique la déduise du fait que la *mort* n'existera plus, ou d'autres prémisses encore, toujours est-il que ni Paul, ni aucun membre de la primitive Église n'y a jamais songé.

Maintenant, avant d'arriver à la dernière partie de son exposé, qui doit déterminer la modalité de la résurrection, l'apôtre insiste en passant sur quelques conséquences pratiques de la négation ou des doutes qu'il vient de combattre. La transition entre ce qui précède immédiatement et ce qu'on va lire se rétablit tout simplement par cette phrase à intercaler : «*Il est donc établi qu'il y a une résurrection.....*»

[29] Autrement, que feraient ceux qui se font baptiser pour les morts? Si, en tout état de cause, les morts ne ressuscitent pas, pourquoi se font-ils baptiser pour eux? Pourquoi moi aussi m'exposé-je à toute heure? Chaque jour je me trouve en face de la mort, aussi vrai que je puis me glorifier à votre égard en notre Seigneur Jésus-Christ! Si à Éphèse j'ai lutté pour ainsi dire avec les bêtes féroces, à quoi cela me sert-il? Si les morts ne ressuscitent pas, mangeons et buvons, car demain nous mourrons! Ne vous y trompez

pas! La mauvaise société corrompt les bonnes mœurs. Revenez à votre bon sens, sérieusement, et ne péchez point, car quelques-uns sont dans l'ignorance à l'égard de Dieu : je le dis à votre honte!

XV, 29-34. *Autrement*, si la croyance à la vie future était une erreur, une superstition, il s'ensuivrait :

1° Qu'il faudrait regarder comme basée sur une illusion déraisonnable la prétention de quelques-uns de se faire baptiser *pour les morts* et à leur profit. — Nous savons par les Pères de l'Église, Tertullien, Épiphane, Chrysostome, qu'un usage pareil s'est conservé pendant des siècles, dans différentes communautés dissidentes. Il paraît, d'après notre texte, que cet usage remontait au temps des apôtres, de sorte que Paul déjà a pu y faire allusion. Il va sans dire que lui ne l'approuvait pas, la foi personnelle étant, à son point de vue, la condition du baptême comme celle du salut. Mais il ne discute pas ici le mérite de l'usage ; il le mentionne comme un fait historique, comme il avait mentionné (chap. XI, 5) le fait des femmes qui prêchaient, sans l'approuver davantage; et il en profite pour signaler l'inconséquence qu'il y a à faire n'importe quel acte qui doit profiter à des morts, quand on déclare, en théorie, que la mort met fin à l'existence de l'homme. Du reste, on sera autorisé à penser que ce genre de baptême, qui nous paraît aujourd'hui si singulier et même absurde, ne se pratiquait pas en vue de tous les morts indistinctement auxquels un chrétien survivant pouvait s'intéresser, mais au profit de certains individus qui venaient à mourir convertis au christianisme, mais avant d'avoir reçu le baptême. C'est du moins ainsi que l'usage se pratiquait plus tard. Nous convenons que l'argument en lui-même est d'une extrême faiblesse, aussi bien n'a-t-il d'autre but que de mettre les adversaires en contradiction avec eux-mêmes.

2° Que ce serait une sottise d'exposer sa vie, même pour la plus belle cause. Car si la vie terrestre était la seule que nous ayons à attendre, elle devrait être considérée comme le plus grand de tous les biens. Ici l'auteur pouvait se poser lui-même comme exemple, pour produire plus d'effet sur l'esprit de ses lecteurs. Et il le fait avec toute l'énergie que lui inspirait la conscience d'avoir courageusement accompli la mission qu'il avait reçue du Seigneur et de n'avoir jamais reculé devant le danger. Les souvenirs qui lui suggèrent cette protestation éloquente sont

pour lui un sujet de gloire. Il est naturel que son imagination se reporte, à cette occasion, sur les événements les plus récents ; il prononce le nom de la ville dans laquelle il réside encore en ce moment, et se sert de termes qui nous laissent entrevoir qu'il y a couru de grands dangers. Malheureusement ni lui ni les Actes des apôtres ne nous fournissent aucun moyen d'en préciser la nature. Car la scène racontée Actes XIX est certainement postérieure à la rédaction de la présente épître. Beaucoup de commentateurs ont pris à la lettre les expressions de notre texte et ont supposé que Paul a été forcé de combattre des bêtes féroces dans le cirque, comme cela a souvent été le cas dans les persécutions postérieures. D'autres, comprenant que ses droits de citoyen romain le protégeaient contre une pareille peine, ont traduit les mots qui précèdent : *selon toutes les prévisions humaines*, pour exprimer la pensée que le danger était imminent. Nous sommes convaincu que la phrase dont l'apôtre se sert est figurée, et qu'il parle d'une circonstance où il était exposé à toutes les fureurs du fanatisme populaire, qui menaçait de se ruer sur lui, *pour ainsi dire*, comme une bête féroce. Ce qui décide la chose, à notre avis, c'est que Paul, dans l'énumération qu'il fait des dangers qu'il a courus sa vie durant (2 Cor. XI), ne mentionne point les bêtes féroces, des griffes desquelles il n'aurait été arraché que par un miracle.

3° Qu'il ne pourrait plus rester de force morale à l'homme pour résister aux tentations vulgaires, aux convoitises sensuelles. Le meilleur emploi de la vie serait d'en jouir, sans souci du lendemain, ou plutôt, avec la perspective assurée que le lendemain ne nous dédommagerait pas de ce que nous nous serions refusé la veille, par n'importe quel scrupule. Le matérialisme le plus crû et le plus éhonté serait la conséquence nécessaire de la négation d'une vie future et rémunératrice ; on se plongerait dans une sorte d'*ivresse* de tous les jours, uniquement pour détourner le regard d'un avenir sombre et désespérant. C'est pour cela que l'exhortation qui termine ce morceau, parle d'un retour *au bon sens*, litt.: d'un réveil de l'état d'ivresse.

On a remarqué que les mots : *La mauvaise société corrompt les bonnes mœurs*, forment dans l'original (d'après le texte vulgaire du moins) un vers de la forme de ceux qu'on employait dans les drames; et saint Jérôme affirme qu'on le trouvait dans une comédie de Ménandre. Mais nous avons de la peine à croire que

Paul ait poussé ses études classiques jusqu'à charger sa mémoire de réminiscences du théâtre ; nous aimons mieux admettre qu'il cite un proverbe populaire que le poëte a pu s'approprier, ou si l'on veut, qu'il a pu mettre lui-même en circulation. Du reste, la *mauvaise société*, dans l'esprit de l'apôtre, est celle des adversaires de la croyance en la résurrection, et il s'agit de prémunir la partie saine de l'Église contre la contagion de cette incrédulité.

[35] Mais, dira quelqu'un, comment les morts ressuscitent-ils ? avec quel corps viendront-ils ? Insensé ! Ce que tu sèmes n'est vivifié qu'à condition qu'il meure d'abord ; et ce que tu sèmes n'est pas le corps qui doit naître, mais un simple grain, par exemple de froment, ou de quelque autre plante ; et Dieu lui donne le corps qu'il a voulu, et à chaque espèce de semence son corps particulier. [39] Tout organisme n'est pas le même organisme ; mais un autre est celui des hommes, un autre est l'organisme des quadrupèdes, un autre est l'organisme des oiseaux, un autre celui des poissons. Ainsi encore il y a des corps célestes et des corps terrestres ; mais autre est l'apparence des corps célestes, autre celle des corps terrestres. L'apparence du soleil est une autre que celle de la lune, et celle des étoiles est encore une autre ; même les étoiles diffèrent les unes des autres quant à leur apparence.

XV, 35-41. L'apôtre arrive à la dernière partie de son exposition, et s'apprête à réfuter les objections faites contre la résurrection par ceux qui n'en comprenaient pas la modalité. En effet, on voit par le présent morceau que les doutes que Paul avait à combattre se fondaient principalement sur la difficulté de concevoir le retour à la vie d'un corps sujet à la décomposition dans le tombeau. En d'autres termes, ils s'adressaient à la formule judaïque vulgaire de la *résurrection de la* CHAIR. Pour les combattre, Paul dit simplement que cette formule elle-même est imparfaite et erronée, qu'il ne s'agit pas le moins du monde d'une résurrection de la chair actuelle et terrestre, mais d'une transformation ou évolution organique qui change essentiellement la nature du corps.

A ce propos, il prend d'abord un exemple très-instructif dans la nature végétale (comp. Jean XII, 24). Un grain de blé est mis en terre ; il commence par se décomposer, par mourir, c'est-à-dire par perdre la forme qu'il avait eue d'abord, puis il est de

nouveau vivifié, il renaît, mais sous une tout autre forme. Il en est de même de toutes les plantes. La variété des formes est infinie dans le règne végétal, Dieu les a déterminées d'avance, et de chaque espèce de graines ou semences il naît un autre organisme. Ainsi voilà, dans la nature que nous pouvons observer tous les jours, un exemple irrécusable de cette évolution organique qui, *par analogie*, nous fait pressentir la transformation de notre corps dans le passage d'une phase de notre existence à l'autre.

Mais Paul ne s'arrête pas à ce premier fait. Il trouve un second élément de conviction dans l'immense variété des organismes ou des corps que l'homme peut observer autour de lui, dans toutes les sphères de l'univers. Ainsi d'abord les *organismes* du règne animal. (On traduit à la lettre : la *chair* ; mais il est évident que l'apôtre ne veut pas parler des muscles seuls.) Quelle différence de l'homme à la bête, de l'oiseau au poisson, etc. ! Or, si déjà tout près de nous, dans le cercle des mêmes conditions physiques de nutrition, de croissance, de propagation, la variété est si grande, que les diversités font presque disparaître les analogies, combien plus cela ne doit-il pas être le cas d'un monde à l'autre, de la terre au ciel ! Comment reculerions-nous devant l'idée que notre organisme futur sera un autre que celui que nous possédons maintenant ? Car la même variété s'observe encore si nous comparons les organismes *terrestres*, tous tant qu'ils sont, avec ce que nous pouvons voir de corps *célestes*. (Il ne s'agit pas le moins du monde des anges, comme l'ont voulu la plupart des commentateurs.) Chaque partie de l'univers a donc ses corps à lui propres, ses formes d'existence particulières. L'application au sujet spécial de la discussion sera ici on ne peut plus facile. Enfin, s'il fallait une troisième catégorie d'analogies, au ciel même les corps diffèrent entre eux, le soleil, la lune, les étoiles, dans leur ensemble et individuellement ; partout l'œil est frappé de l'extrême diversité des choses, et nous nous étonnerions du fait d'une diversité semblable entre le corps de l'homme tel qu'il existe ici-bas et celui qui existera dans l'autre monde ? — En parlant des corps célestes, l'auteur résume les différences moyennant un mot qu'on traduit ordinairement par *éclat*, de même qu'il a résumé les différences des corps terrestres par le seul terme de *chair*. Cependant nous serons sans doute plus près de la vérité en disant *apparence*, ou aspect, au lieu d'éclat. Car le même terme est aussi employé pour les corps terrestres.

De tout cela il résulte donc que la nature extérieure, loin d'autoriser les doutes que l'apôtre combat, nous offre des faits nombreux pour faciliter la conception qu'il va maintenant exposer théoriquement.

[42] Il en est de même de la résurrection des morts : ce qui est semé est corruptible, ce qui ressuscite est incorruptible ; ce qui est semé est vil, ce qui ressuscite est glorieux ; ce qui est semé est infirme, ce qui est ressuscité est plein de force. Il est semé un corps animal, il ressuscite un corps spirituel. S'il y a un corps animal, il y a aussi un corps spirituel. C'est aussi dans ce sens qu'il est écrit : Le premier homme, *Adam, devint une âme vivante* ; le dernier Adam est devenu un esprit vivifiant. [46] Toutefois ce n'est pas le corps spirituel qui existe d'abord, mais le corps animal ; le corps spirituel vient après. Le premier homme était de terre, de poussière ; le second homme est du ciel. Tel qu'était celui fait de poussière, tels sont ceux qui sont de poussière aussi, et tel qu'est celui qui vient du ciel, tels seront ceux qui sont célestes ; et comme nous avons porté l'image de celui qui était de poussière, nous porterons aussi l'image de celui qui est du ciel.

XV, 42-49. La *possibilité* d'une différence entre l'organisme humain actuel et celui de l'avenir étant démontrée par des analogies, Paul arrive à en préciser les *caractères* par une série d'antithèses, qui la font ressortir avec d'autant plus d'énergie et qui font voir combien peu il songeait à ce matérialisme vulgaire qui parle d'une résurrection de la *chair*, en prenant ce mot au pied de la lettre.

Ces antithèses se rattachent à l'image du grain de blé déposé en terre ; par conséquent, *semer* vaut autant qu'*enterrer* ; l'apôtre embrasse donc par ce premier terme l'existence terrestre tout entière jusqu'à l'acte qui en constate la fin ; de même, il désigne par le second terme (*ressusciter*) l'existence future tout entière, depuis le moment qui en marque le début.

Les adjectifs qualificatifs destinés à peindre les deux états opposés s'appliquent donc à toute la durée des deux périodes, cependant nous admettons volontiers que l'auteur a eu principalement en vue de mettre en regard les deux moments décisifs, celui de la fin (mort, enterrement) et celui du commencement (résurrection). Les qualités de la seconde série n'expriment à vrai dire que des notions négatives : *incorruptible,* c'est ce qui

n'est plus sujet à la mort; *glorieux*, c'est ce qui est exempt de défaut; la *force*, c'est l'absence de la faiblesse et de l'infirmité; tout cela ne nous apprend pas beaucoup sur la nature et la constitution véritable du corps futur, au sujet duquel l'auteur ne pouvait se former une idée que par ce procédé d'exclusion.

Pour dire quelque chose de plus positif, Paul résume son antithèse dans les deux termes de *corps animal* et de *corps spirituel*. Il oppose donc les notions d'*âme* et d'*esprit*. Il faut ici bien se garder de prendre le mot d'*âme* dans le sens qu'il a pour nous, où il signifie le principe indestructible de la personne humaine, et où il est l'opposé du *corps*. L'âme (en latin *anima*) n'est ici que le principe de la vie physique, que les bêtes ont aussi; la force qui donne la vie à l'organisme, à laquelle se rattachent d'un côté les fonctions vitales, notamment la respiration, de l'autre, les instincts et appétits sensuels (comp. chap. II, 14 ss.), et qui s'arrête avec la dissolution du corps. L'esprit, au contraire, est un principe indépendant de ce dernier, et qui le domine même; un principe essentiellement divin de sa nature et par cela même communiqué exclusivement à des êtres qui sont avec Dieu dans un rapport particulier.

D'après cela, il est établi que la *nature* même du corps qui ressuscite sera différente de celle du corps terrestre; ce ne seront pas seulement des qualités extérieures et pour ainsi dire accidentelles qui seront remplacées par d'autres, mais l'essence même et les principes constitutifs seront changés. La résurrection et la vie future dépendront donc, à vrai dire, de ce fait, que le corps actuel soit transformé en un corps absolument différent, comme cela a déjà été insinué plus haut (chap. VI, 13). La réalité du corps nouveau, d'après notre texte, est prouvée par la réalité du corps actuel, de l'existence duquel personne ne peut douter: *s'il y a* un corps animal, il faut qu'il y ait aussi un corps spirituel; cela veut dire : comme la vie présente dépend de l'activité de l'*âme* (organisme, respiration, nutrition, etc.), du principe vital inhérent à l'être créé, la vie future dépendra de l'activité de l'*esprit*, du principe vital communiqué à l'être régénéré.

A ce propos, Paul cite un passage bien connu de la Genèse (chap. II, 7), où il est parlé de la création du premier homme. Adam était fait de terre (de poussière), Dieu souffla sur lui, et ce souffle devint le principe de la vie physique de l'homme, comme il est également celui de la vie des bêtes (Psaume

CIV, 29 s.). Adam devint ainsi une *âme* (ou personne) *vivante*, un être doué de vie, son corps, un corps animal (animé par une âme), et partant virtuellement mortel (réellement il le devint par le péché). A cette citation, qui ne s'appliquait qu'à la première de ses deux thèses, l'apôtre ajoute, par voie de complément, que le dernier (le second) Adam, le second chef de l'humanité, duquel dérive une seconde série d'hommes placés dans une autre condition que ceux de la série commencée par le protoplaste, *est devenu* — autre chose que ce qu'était devenu le premier, savoir un *esprit vivifiant*, un être non plus seulement doué de vie, mais donnant la vie, et une vie réelle, indestructible. S'il est dit que Christ (car tout le monde comprend que c'est de lui qu'il est question) *est devenu* pour les siens ce principe de vie, cela ne signifie pas seulement qu'il ne l'a été qu'à partir du moment où quelques-uns ont pu recevoir de lui cette vie spirituelle, mais qu'il ne l'a été qu'à partir de sa propre résurrection. Auparavant son corps a été ce qu'est le nôtre, ayant les mêmes besoins et infirmités, et sujet à la mort ; c'est en sortant vivant de son tombeau qu'il a revêtu le nouveau corps, que les siens revêtiront à leur tour à la même occasion.

Il pouvait paraître superflu d'insister sur l'ordre de succession de ces deux formes de l'existence humaine, cependant l'apôtre s'y arrête, parce que son parallélisme, ainsi complété, servait d'autant mieux à préciser sa pensée. Car il s'agissait d'éclairer des hommes mortels sur leurs destinées à venir. Paul part donc du fait de leur condition actuelle : aujourd'hui nous sommes tous, dit-il, les héritiers d'Adam ; la même vie terrestre (physique, animale) que le souffle du créateur a inspirée à notre père commun, est encore notre condition à nous ; notre corps est semblable au sien, composé des mêmes matières, fonctionnant d'après les mêmes lois, sujet à la même mort. Ce n'est pas là cependant ce qui doit nous préoccuper. Il nous importe, au contraire, de ne pas perdre de vue la contre-partie de ce tableau. Pour nous, les croyants, les nouvelles créatures de Dieu en Christ, il y a un héritage analogue, une communion semblable avec le second auteur, le régénérateur de l'humanité, et de même que nous tenons de lui une vie nouvelle, dont nous possédons le gage dès à présent dans l'esprit saint, nous tiendrons de lui aussi la forme adéquate et définitive de cette vie, un corps pareil à celui qu'il portait après sa résurrection, non fait de terre, non assujetti

aux nécessités de cette vie matérielle, non destiné à mourir. (Comparez pour le parallèle des deux Adam, Rom. V, 12 ss.)

On voit par tout ce raisonnement que l'auteur n'éprouve aucun besoin de s'expliquer ici : 1° sur ce qui concerne les incrédules, qui n'ont point part à la vie en Christ ; 2° sur l'état des hommes entre le moment de la mort et celui de la résurrection. Quant à la première question, il faut se souvenir que la notion évangélique de la *vie* exclut ceux qui ne sont point régénérés et dont l'état est appelé une *mort*. Quant à la seconde, c'est le cas de rappeler que les espérances du temps resserraient l'intervalle dans des limites si étroites, qu'il ne formait pas un sujet de méditation bien saillant. Comparez du reste 2 Cor. V, 2 suiv.

Nous n'aurons pas besoin de faire remarquer que Paul se fait du corps de Jésus ressuscité une idée passablement différente de celle qui semble dominer dans les narrations évangéliques. Selon lui, c'était un corps sans chair et sans sang ; car notre corps à nous, qui en *porterons l'image*, sera bien tel (v. 50).

[50] Mais j'affirme ceci, mes frères : la chair et le sang ne peuvent point hériter le royaume de Dieu ; la corruption n'hérite point l'incorruptibilité. Voyez, je vous dis un mystère : nous ne mourrons point tous, mais tous nous serons changés, en un instant, en un clin d'œil, au dernier son de la trompette. Car la trompette sonnera et les morts ressusciteront incorruptibles, et nous, nous serons changés. Car ce corps corruptible doit revêtir l'incorruptibilité, et ce qui est mortel doit revêtir l'immortalité. [54] Et lorsque ce corps corruptible aura revêtu l'incorruptibilité, et que ce qui est mortel aura revêtu l'immortalité, alors s'accomplira cette parole de l'Écriture : *La mort a été engloutie par la victoire! Mort, où est ton aiguillon! mort, où est ta victoire?* (L'aiguillon de la mort, c'est le péché, et la puissance du péché, c'est la loi.) Grâces soient rendues à Dieu qui nous a donné cette victoire par notre Seigneur Jésus-Christ! Ainsi, mes frères bien-aimés, soyez fermes, inébranlables, progressez toujours dans l'œuvre du Seigneur, puisque vous savez que votre peine n'est pas vaine dans le Seigneur.

XV, 50-58. En terminant, l'apôtre résume sa pensée dans deux thèses, l'une purement négative, l'autre affirmative. La première dit que *la chair et le sang* (c'est-à-dire la matière grossière dont se compose notre corps terrestre, l'organisme créé uniquement en vue des conditions de notre existence physique) *n'hériteront*

point le royaume de Dieu, n'auront point part à la vie future, basée sur des conditions toutes différentes. Ces éléments ne ressusciteront pas. C'est là en deux mots la substance de tout ce qui a été dit depuis le v. 35.

La seconde thèse nous intéresse davantage, parce qu'elle ajoute quelque chose à ce qui avait été dit précédemment. C'est un élément nouveau de l'enseignement évangélique; aussi bien l'auteur l'appelle, pour cette raison même, un *mystère,* une vérité inconnue naguère encore, aujourd'hui patente et révélée (chap. II, 7). Étant donnée la certitude que tous les *croyants* seront revêtus dans l'autre vie d'un corps nouveau (glorifié, spirituel, céleste), et étant donnée en même temps la perspective (commune aux Juifs et aux chrétiens) d'une révolution subite qui substituera le nouvel ordre de choses à l'ordre actuel, d'un monde nouveau remplaçant le monde existant aujourd'hui, au moment même de la parousie de Christ (1 Thess. IV, 15 ss. Matth. XXIV, 29 ss.), il s'ensuit que dans ce moment-là, un certain nombre d'hommes, la génération alors vivante (l'apôtre parle toujours des chrétiens), n'aura pas à passer par la mort, par le tombeau et par un état intermédiaire; ils passeront instantanément d'une forme de l'existence à l'autre, leurs corps terrestres n'auront ni le besoin ni le temps de se décomposer; ils se transformeront immédiatement, la *métamorphose* (Phil. III, 21. 2 Cor. III, 18), soudaine et miraculeuse, remplacera la succession des faits qui, pour la majorité, pour tous ceux qui atteindront le terme de leur vie avant ce moment décisif, sera la règle, la loi commune et pour ainsi dire naturelle.

On ne négligera pas de remarquer que l'apôtre parle de ceux qui subiront la loi commune à la troisième personne, tandis qu'il se sert de la première en parlant de la métamorphose exceptionnelle. Cela nous fait encore voir clairement qu'il se représentait le moment de la parousie comme prochain et imminent, et qu'il s'était familiarisé avec l'idée de la voir s'accomplir avant l'époque où la génération contemporaine, d'après le cours naturel des choses, devait disparaître de la scène du monde (Matth. XVI, 28). Nous ne nous laisserons pas arrêter ici par quelques indices de l'empire qu'exerçaient encore sur son esprit les conceptions du judaïsme, et qui se révèlent surtout dans la mention de la *trompette.* Il nous importe beaucoup plus de constater que dans notre texte l'élément spirituel occupe une bien plus large place,

et qu'en général les idées eschatologiques s'y élèvent à une hauteur où la théologie judaïque n'arrivait pas. On peut même signaler à cet égard un certain progrès chez Paul lui-même, si l'on pèse bien ce que la présente exposition ajoute à celle des épîtres aux Thessaloniciens, ou ce qu'elle passe maintenant sous silence. Mais nous verrons plus tard encore (2 Cor. V, 1 ss. Phil. I, 23) l'élément spiritualiste se dégager de plus en plus des formes qui lui sont moins homogènes, et arriver à une pureté où la théologie de l'Église n'a pas osé le suivre. — Il va sans dire que le mot *revêtir*, dont l'apôtre se sert ici à plusieurs reprises, ne peut pas signifier que le corps mortel et corruptible restera au fond, et comme un noyau, de manière que l'immortalité serait une qualité accessoire, comme le vêtement est un accessoire pour le corps nu. Les éléments eux-mêmes du double corps étant foncièrement opposés, l'essence (le noyau) qui *revêt*, c'est la personne, le moi, changeant de corps comme on change d'habits ou de logement (2 Cor., l. c.).

La péroraison de tout le morceau est aussi éloquente que riche d'idées. Pour la forme, elle se rattache à quelques paroles des prophètes (És. XXV, 8. Os. XIII, 14), citées de mémoire ; pour le fond, elle exprime l'idée que la mort, considérée comme une puissance (personnifiée), est vaincue, anéantie (v. 26), pour les élus. (Pour le sens primitif des deux passages, nous nous en rapportons à notre commentaire sur les prophètes.) Dans l'ordre naturel des choses tel qu'il est établi pour l'humanité dans ses conditions actuelles, c'est la *Loi* qui est le principe régulateur : or, la Loi commande bien, mais elle n'aide pas à l'accomplissement du devoir, au contraire, elle provoque la désobéissance (Rom. VII, 9 ss.). A vrai dire, l'existence et l'autorité de la Loi est donc moins une garantie de la justice, un moyen de perfection morale, qu'un stimulant de la convoitise charnelle, une cause de la mort, et comme la mort amène la rémunération, la conscience du péché la rend effrayante ; le péché est donc l'*aiguillon* de la mort, ce qui la rend douloureuse, terrible, désespérante, comme l'aiguillon de l'insecte est un instrument de douleur dont on doit redouter le contact. (On pourrait cependant songer à l'aiguillon avec lequel le laboureur fait avancer les bêtes qui traînent sa charrue (Actes XXVI, 14). Alors le sens serait que le péché pousse à la mort.) Grâce à Dieu, cette crainte n'existe plus pour le croyant, il peut voir arriver le moment de la mort avec calme

et sans effroi. Christ a vaincu le péché et la mort; en nous unissant à Christ par la foi régénératrice, nous partageons la gloire et les fruits de sa victoire.

---

[1] Pour ce qui est de la collecte au profit des fidèles, vous agirez conformément à ce que j'ai ordonné aux églises de la Galatie. Le premier jour de chaque semaine, chacun de vous mettra quelque chose de côté chez lui, amassant ainsi une somme selon ses moyens, afin que la collecte ne se fasse pas seulement lorsque je serai venu. Quand je serai arrivé, j'enverrai, avec des lettres, ceux que vous aurez choisis pour porter vos dons à Jérusalem, et s'il convient que j'y aille moi-même, ils feront le voyage avec moi.

XVI, 1-4. Le dernier chapitre est consacré comme d'ordinaire à des affaires particulières, des communications de circonstance, des rapports personnels et des salutations.

Paul parle d'abord d'une collecte à organiser en faveur des chrétiens de Jérusalem. Ces derniers pouvaient en avoir besoin surtout par suite de l'imprudence avec laquelle ils avaient gaspillé leurs fortunes, tant par une charité mal entendue, que dans des préoccupations superstitieuses relatives à l'avenir (Act. II, 45; IV, 35); peut-être aussi à cause de quelque calamité locale, comme cela avait été le cas antérieurement déjà (Actes XI, 29). En tout cas, les apôtres de Jérusalem avaient sollicité une pareille intervention (Gal. II, 10), et Paul s'était fait un devoir d'organiser la collecte sur une vaste échelle (2 Cor. VIII, IX. Rom. XV, 26). Ici il en parle comme d'une chose que les Corinthiens connaissaient déjà par des communications antérieures (comp. 1 Cor. V, 9). Le moyen proposé ici est si bien imaginé, qu'il est appliqué avec succès de nos jours encore (le système de la cotisation hebdomadaire). Paul ne sait pas encore s'il ira lui-même à Jérusalem; toujours est-il qu'il ne se chargera pas de transporter l'argent. Les Corinthiens le confieront à quelques hommes dévoués et sûrs de leur communauté. Le voyage de Paul dépendra d'autres convenances ou considérations; probablement il n'a pas voulu dire : j'irai moi-même, si la somme recueillie est assez grande pour que cela en vaille la peine.

[5] **Je viendrai chez vous après avoir parcouru la Macédoine, car je ne ferai que la traverser, tandis que chez vous je ferai peut-être un séjour, ou bien même j'y passerai l'hiver, afin que vous me reconduisiez là où je pourrai vouloir aller. Car cette fois-ci je ne veux pas vous voir seulement en passant; j'espère rester quelque temps chez vous, s'il plaît au Seigneur. Mais je resterai à Éphèse jusqu'à la Pentecôte, car il s'est ouvert pour moi une large porte d'activité et les opposants sont nombreux.**

XVI, 5-9. Projets de voyage. Paul veut rester à Éphèse jusqu'à la Pentecôte (commencement de l'été 59). Il ne peut pas quitter cette ville dans un moment où les chances sont favorables à la propagation de l'Évangile (Act. XIX). D'un côté, la *porte* s'ouvre large (2 Cor. II, 12. Col. IV, 3) *pour l'activité* apostolique (par une abréviation rhétorique, le texte dit que la porte elle-même est active); de l'autre, les adversaires s'agitent, et il y aurait de la lâcheté à abandonner le terrain au moment d'une crise. Cependant il prévoit le moment où il se décidera à partir ; il prendra la route de terre par la Troade, la Thrace, la Macédoine, la Thessalie, l'Hellade. Il ne s'arrêtera pas dans ces contrées, si ce n'est pour visiter rapidement les églises, il viendra prendre du repos à Corinthe. Ce projet a été un peu modifié dans l'exécution. Le séjour dans la Macédoine paraît s'être prolongé (Introd. à la seconde épître ; comp. Act. XX, 2) ; puis à Corinthe Paul fit le plan de ses voyages ultérieurs (Rom. I, 15 ; XV, 22 ss.). A Pâques (de l'année suivante), après quelques mois de séjour à Corinthe, il était déjà de retour en Macédoine (Act. XX, 6), à la Pentecôte il était à Jérusalem (ib., v. 16). D'après Act. XIX, 21, tous ces projets auraient déjà été formés à Éphèse.

On remarquera qu'il dit aux Corinthiens que *cette fois-ci* il ne veut pas les voir seulement en passant; il s'ensuit que son précédent séjour dans cette ville a été de bien courte durée. Or, comme cela ne peut pas s'appliquer au séjour de dix-huit mois dont parlent les Actes (chap. XVIII, 11), il faudra admettre un voyage subséquent dont les Actes ne parlent pas (comp. 2 Cor. XIII, 1).

[10] **Si Timothée vient chez vous, ayez soin qu'il puisse rester auprès de vous sans être intimidé; car il travaille à l'œuvre du Seigneur aussi bien que moi. Que personne donc ne lui témoigne du mépris.**

Reconduisez-le en paix, pour qu'il vienne me rejoindre, car je l'attends avec les frères.

XVI, 10-11. Nous savons déjà que Timothée (chap. IV, 17) avait pris les devants pour aller à Corinthe, mais comme la présente lettre, remise aux députés de Corinthe, devait arriver à sa destination par un chemin beaucoup plus court, Paul pouvait parler de l'arrivée de son disciple comme d'un événement ultérieur. Timothée était jeune encore; Paul est inquiet au sujet de l'accueil qui pouvait lui être fait dans une église aussi divisée et indisciplinée que l'était alors celle de Corinthe. Il juge donc à propos de dire encore une fois quelques mots de recommandation. *Reconduisez-le* (comp. v. 6), quand il aura accompli sa mission, fournissez-lui les moyens du retour, accompagnez-le un bout de chemin, munissez-le de ce qui pourra lui être nécessaire, exercez envers lui les devoirs de l'hospitalité jusqu'à la fin. Les *frères* sont d'autres chrétiens qui accompagnaient Timothée; nous en connaissons au moins un de nom (Act. XIX, 22).

[12] Quant à notre frère Apollos, je l'ai beaucoup engagé à aller chez vous avec les autres frères, mais il a refusé absolument d'y aller à présent; il ira, quand il en aura le loisir.

XVI, 12. Il paraît que les Corinthiens avaient exprimé le vœu que leur ancien pasteur, Apollonius, auquel beaucoup d'entre eux étaient très-attachés (chap. I, 12), revînt dans leur ville. Apollonius refusa, nous ne savons par quel motif, bien qu'il eût eu une occasion favorable, soit en allant avec Timothée, soit (ce qui convient mieux) en se joignant aux députés de Corinthe, porteurs de la présente lettre.

[13] Veillez, soyez fermes dans la foi, ayez un courage viril et assuré! Que tout chez vous se fasse dans un esprit de charité!

XVI, 13-14. Exhortations finales, telles que Paul les écrit quand il va déposer la plume. (2 Cor. XIII, 11. 1 Thess. V, 14 ss., etc.)

[15] Encore une prière, mes frères! Vous connaissez la famille de Stéphanas; c'étaient les prémices de l'Achaïe et ils se sont dévoués au service des fidèles... Ayez de la déférence pour des hommes pareils, ainsi que pour tous ceux qui travaillent et qui prennent part

à l'œuvre. Je me réjouis de la présence de Stéphanas, de Fortunatus et d'Achaïcus ; ils ont suppléé à votre absence, car ils ont tranquillisé mon esprit en même temps que le vôtre. Sachez apprécier de tels hommes !

XVI, 15-18. La famille de Stéphanas (chap. I, 16) avait été la première à Corinthe qui reçût le baptême. Depuis cette époque elle n'avait cessé de s'employer pour le bien commun, soit par le ministère de la parole, soit par d'autres services. En ce moment le chef de cette famille avait bravé les ennuis du voyage d'Éphèse, pour aider, autant qu'il était en lui, à remettre l'ordre dans l'église de Corinthe. Si l'envoi de la députation avait été, pour les bons éléments de cette dernière, une satisfaction et un gage d'amélioration, l'apôtre de son côté déclare que leur arrivée l'a consolé et rassuré.

[19] Les églises d'Asie vous saluent; Aquila et Priscilla vous adressent leurs salutations chrétiennes les plus empressées, ainsi que la communauté qui se réunit dans leur maison. Tous les frères vous saluent. Saluez-vous les uns les autres avec un saint baiser !

XVI, 19, 20. L'Asie est la province proconsulaire dont Éphèse était le chef-lieu ; elle comprenait à cette époque entre autres les sept églises nommées dans l'Apocalypse, ainsi que celles de Colosses et d'Hiérapolis.

Aquila et sa femme sont connus par le 18e chapitre des Actes. Les chrétiens n'ayant pas encore, à cette époque, des lieux publics de réunion, l'un ou l'autre membre offrait un local convenable dans sa maison. Dans les grandes villes, il y avait dès lors plusieurs lieux de réunions de ce genre, selon les besoins, les localités étant rarement très-spacieuses. Il est possible que Paul ait logé chez son ancien patron.

[21] «Un salut de moi, Paul, de ma propre main ! Si quelqu'un n'aime pas le Seigneur, qu'il périsse ! *Maran athâ* ! Que la grâce du Seigneur Jésus soit avec vous ! Mon amour est avec vous tous en Jésus-Christ !»

XVI, 21-24. Post-scriptum autographe, comp. 2 Thess. III, 17. — Il consiste, outre un vœu de bénédiction et une protestation d'amour fraternel, en deux formules ou sentences religieuses qui

sont comme des maximes ou des symboles de communauté de foi, ou encore comme une espèce d'épigraphes et d'adages.

L'une de ces sentences est énoncée en idiome araméïque : ***Maran athâ*** (notre Seigneur vient ou est venu). On peut envisager cette phrase comme un mot de ralliement pour tous les chrétiens dont les croyances et espérances communes se résumaient dans celle de la venue (première ou seconde) du Seigneur Jésus. (***Mar***, seigneur, dont le féminin est ***Marthe***, nom de femme, dame, maîtresse.)

L'autre a été à tort considérée comme une formule d'imprécation, d'excommunication. L'apôtre n'avait aucun motif de songer à cela en ce moment. C'est plutôt l'expression énergique de cette idée fondamentale de son enseignement, qu'il n'y a de salut que dans l'union avec Christ, et que hors de là il n'y a que mort et malheur éternel. Si quelqu'un refuse ce moyen unique de salut, tant pis pour lui ! La traduction vulgaire (d'ailleurs littérale) : *qu'il soit anathème !* c'est-à-dire : qu'il soit maudit ! peut s'appuyer sur des passages analogues (chap. XII, 3. Gal. I, 8), mais dans ces derniers il s'agit d'un acte hostile et digne de réprobation, et non, comme ici, d'une espèce d'indifférence inerte.

DEUXIÈME ÉPITRE AUX CORINTHIENS

INTRODUCTION

Ce que nous avons dit en terminant l'introduction à la première épître aux Corinthiens, nous pourrons le dire encore, peut-être même dans une plus forte mesure, de la seconde, à laquelle nous allons passer. Celle-ci est également un beau monument que Paul a laissé de son activité pastorale, de sa fidélité dans l'accomplissement du devoir, de la part que son cœur prenait à une tâche toujours difficile et souvent ingrate. Nous y retrouvons encore cette éloquence mâle et entraînante qui n'a pas besoin d'artifice pour captiver et convaincre le lecteur. Son zèle ardent pour la cause à laquelle il s'est dévoué s'y allie heureusement à la prudence réfléchie et au tact exquis avec lesquels il sait manier les hommes, tempérer les passions et rétablir l'harmonie troublée.

Cependant à un autre égard il y a une grande différence entre les deux épîtres. Autant la première était nettement disposée, simple dans son plan général, d'une analyse facile, méthodique enfin, autant celle-ci paraît décousue, écrite comme au hasard, sans programme arrêté et se laissant aller à des digressions de longue haleine. Tantôt il n'y a guère moyen de trouver des points d'arrêt ou d'intersection, tantôt il y a des entrées en matière tellement abruptes qu'on en cherche vainement la liaison avec ce qui précède. Ce fait, qui a été relevé par tous les commentateurs, a donné lieu à des explications très-diverses et à une série d'hypo-

thèses dont aucune n'a encore réuni tous les suffrages. Mais avant de nous occuper de la solution du problème, nous devons tâcher de l'exposer d'une manière plus précise et de rendre compte des circonstances dans lesquelles cette épître a été rédigée.

Nous avons déjà constaté que la première a été écrite au printemps de l'année où Paul quitta définitivement Éphèse (et que nous estimons avoir été la 59e de notre ère), et que la seconde a dû être composée en Macédoine dans le courant de l'hiver suivant. L'apôtre se proposait à cette époque de visiter Corinthe sans plus tarder, et de se rendre de là à Jérusalem. Jusque là tout est sûr : mais voici venir les incertitudes et les doutes. Timothée avait été envoyé d'Éphèse à Corinthe pour préparer le terrain à son maître. Y est-il arrivé? Qu'y a-t-il fait ou obtenu? Nous n'en savons rien. Il n'est pas question de son voyage dans la nouvelle épître. Celle-ci, au contraire, nous apprend que dans l'intervalle un autre disciple, Tite, avait également été envoyé à Corinthe, et que Paul avait attendu son retour avec une certaine inquiétude. Tite devait le rejoindre en Asie, mais comme son absence se prolongeait, Paul était parti pour la Macédoine, et là enfin il avait revu son collègue, qui avait heureusement accompli sa mission et qui lui avait apporté de Corinthe des nouvelles très-rassurantes. C'est à la réception de ces nouvelles que Paul se mit à écrire l'épître que nous allons lire (2e ép., II, 12 ss.; VII, 6 ss). Voilà les points de repère parfaitement établis. Nous verrons tout à l'heure comment ils ont pu paraître insuffisants aux biographes modernes de l'apôtre et aux commentateurs du texte. Mais pour en apprécier la portée et pour comprendre les réserves qui ont été faites à leur sujet, il faut commencer par analyser l'épître elle-même.

Tout d'abord il convient de constater qu'elle n'est pas écrite pour enseigner ou discuter n'importe quel point de théologie, ni pour régler quelque question relative à l'organisation de l'Église. C'est une lettre de circonstance, laquelle, à peu de chose près, s'occupe exclusivement des relations de l'apôtre avec la communauté de Corinthe, relations qui, comme nous savons, avaient été naguère troublées par différentes causes. A cet égard on peut laisser de côté les chap. VIII et IX, qui recommandent chaudement aux chrétiens de l'Achaïe la collecte organisée en faveur de ceux de Jérusalem, et dont il a déjà été question à la fin de la précédente épître. Ce que nous disions tout à l'heure du contenu

et du but de la seconde, s'applique d'un côté aux chap. I à VII, de l'autre aux chap. X à XIII. Mais ce sont précisément ces deux parties plus étendues et plus importantes qui créent la difficulté à laquelle nous venons de faire allusion. Elles diffèrent tellement de couleur et de tendance, l'une étant pleine de protestations d'amour, l'autre écrite dans le ton de la plus mordante ironie et remplie d'invectives, qu'on a de la peine à se persuader qu'elles aient été rédigées en même temps et adressées aux mêmes lecteurs.

Mais entrons dans quelques détails. En prenant la plume, l'apôtre est sous l'impression des bonnes nouvelles qu'il vient de recevoir de Corinthe, et il désire évidemment effacer chez ses lecteurs le souvenir des reproches un peu vifs qu'il leur avait adressés autrefois. On comprend, par des allusions suffisamment claires, qu'il s'agit là surtout de ce qu'il avait dit et ordonné en vue de l'indifférence que les Corinthiens avaient montrée en laissant impuni le scandale d'un inceste commis par un membre de l'Église. D'un autre côté, les fâcheuses expériences qu'il avait faites à Éphèse peu de temps avant son départ, et les dangers qu'il y avait courus, lui revenaient naturellement à l'esprit et se prêtaient à merveille au but qu'il se proposait en ce moment, en ce que la connaissance de ces faits pouvait exciter chez les Corinthiens un plus grand intérêt pour sa personne et servir ainsi à rétablir entre eux et lui les bons rapports d'autrefois. Ces deux éléments, sa récente histoire, racontée ici d'une manière très-succincte, mais pouvant être reproduite au long par les porteurs de la lettre, et ses excuses tant soit peu confuses et embarrassées, forment ce qu'on pourrait appeler la trame ou le canevas de la première partie, et c'est surtout l'élément historique qui traverse celle-ci comme un fil qu'il laisse tomber à tout instant, mais qu'il relève de temps à autre pour le perdre de nouveau immédiatement après (chap. I, 3 s., 15 s., 23 s.; II, 12 s.; VII, 5 s.; VIII, 1). Par les seuls chiffres de ces citations, on entrevoit qu'il doit y avoir dans l'épître, entre les chap. II et VII, un élément autre que ceux que nous venons de signaler. En effet, vers la fin du chap. II (v. 14), l'apôtre s'engage dans une digression sur l'apostolat chrétien et sa dignité supérieure, comparée à celle du sacerdoce lévitique, sur les privilèges et les humiliations qu'il procure à ses représentants, sur la perspective qui s'ouvre dans l'avenir au fidèle mandataire de Christ, enfin sur le but même de la prédi-

cation évangélique. Ceci le ramène aux applications pratiques et aux exhortations, et lui permet de rentrer dans l'ordre d'idées par lequel il avait débuté.

A l'égard des deux chapitres qui suivent et dans lesquels il est question de la collecte, nous nous bornerons ici à une seule remarque. Le soin que Paul met à faire valoir tous les motifs qui pouvaient engager les Corinthiens à prendre part à la cotisation et à la rendre productive, est de nature à nous laisser entrevoir qu'il doutait un peu de leur bonne volonté. Il stimule leur zèle par toutes sortes de considérations religieuses et autres, il s'adresse même à leur amour-propre et ne néglige rien pour leur représenter comme un devoir ce qu'il affecte de demander à leur spontanéité. Or, c'est un fait assez singulier, qu'en commençant à écrire le morceau qui, dans nos éditions, forme le neuvième chapitre, il parle de cette affaire comme s'il n'en avait pas encore été question. Du moins, la forme de la phrase ne s'explique pas bien en face du fait que toute une page déjà avait été consacrée au même sujet. Nous reviendrons sur cette circonstance.

Si déjà la transition du chap. VIII au chap. IX, lesquels pourtant traitent le même sujet, est assez singulière, il y a lieu de dire que du chap. IX au chap. X il n'y a pas de transition du tout. La dernière partie de l'épître commence d'une manière on ne peut plus abrupte ; on pourrait même dire qu'elle donne au texte l'apparence d'un état fragmentaire, comme si le vrai commencement était perdu. Dès la première ligne on est étonné du brusque changement dans le ton du discours. Tout à l'heure ç'avaient été de la part de Paul des compliments, des caresses, des insinuations flatteuses, des marques de satisfaction, des regrets même d'avoir été peut-être trop dur naguère. Maintenant c'est plus que de la dureté ; c'est la provocation railleuse, c'est la comparaison, pleine de dédain, des travaux d'autrui avec les siens propres, c'est la revendication énergique d'une autorité qu'on lui conteste, ce sont enfin des récriminations formulées avec une certaine aigreur et qui continuent presque jusqu'à la dernière ligne de l'épître. Lorsqu'on met en regard l'une de l'autre les deux parties principales de celle-ci, on a de la peine à se défendre de l'idée qu'il y a là une contradiction inexplicable. Les mêmes hommes qui, quelques pages plus haut, soupirent après la présence de leur cher maître (chap. VII, 7), seraient dépeints ici comme lui reprochant toutes sortes de défauts et de faiblesses

(chap. X, 1 s., 10; XI, 1, 6, 16; XII, 16, etc.). Là ils avaient toutes les bonnes qualités du chrétien (chap. VIII, 7), maintenant l'apôtre craint qu'en revenant chez eux il n'y trouve nombre de vices (chap. XII, 20), et après s'être excusé d'avoir été trop sévère dans sa précédente lettre, il se laisse aller à une rigueur plus blessante encore, parce qu'elle affecte le ton de l'ironie.

C'est en se fondant sur cette différence du point de vue qu'on est arrivé à l'hypothèse que notre seconde épître aux Corinthiens (laquelle serait en tout cas la troisième d'après ce qui a été dit d'une lettre perdue) comprend elle-même, dans sa forme actuelle, deux compositions diverses de Paul, écrites à quelque distance l'une de l'autre, séparées même par un assez long intervalle, et rédigées en face de deux situations très-différentes aussi, sur lesquelles l'auteur aurait été successivement renseigné. Les chap. X à XIII auraient été écrits longtemps avant les chap. I à IX. Les invectives des derniers chapitres (de l'ordre actuel) auraient été motivées par le peu de succès qu'aurait eu la première épître, et ce n'est qu'après ce second appel plus pressant à leur conscience, que les Corinthiens auraient témoigné leur repentir et se seraient rapprochés de l'apôtre. Celui-ci leur aurait alors adressé une dernière lettre, le gage de sa réconciliation, savoir ce qui forme aujourd'hui la première partie de la nôtre. La réunion des deux pièces en une seule serait l'effet du hasard, d'une méprise ; elle serait d'autant plus facilement explicable que toutes ces lettres ont dû être écrites sur des feuilles volantes, conservées ensemble par les soins des chefs de l'église de Corinthe, et exposées à se déranger, quant à leur ordre de succession, entre les mains des lecteurs d'une autre génération.

Nous verrons bientôt jusqu'à quel point cette combinaison est de nature à faire disparaître toutes les difficultés. Mais auparavant il faut que nous signalions un autre argument encore qui doit plaider en sa faveur, et qui ne laisse pas d'être de quelque poids dans cette discussion. On a de la peine à comprendre que Timothée n'ait pas fait la commission dont Paul l'avait chargé auprès des Corinthiens. Cependant la chose est possible. Mais ce qui doit nous étonner, c'est qu'il ne soit pas question de lui dans la seconde épître, quel qu'ait été le résultat de sa mission. S'il a été à Corinthe, comment se fait-il que Paul ne dise pas un mot de l'accueil qu'il y a reçu, tandis qu'il s'étend au long sur celui qui a été fait à Tite ? Et si, par n'importe quel motif, son projet

de voyage n'a pas reçu d'exécution, pourquoi l'apôtre n'explique-t-il pas cette circonstance aux Corinthiens auxquels il l'avait si chaudement recommandé? Ce silence est d'autant plus singulier qu'il trouve de nouveau l'occasion de parler de ce disciple (chap. I, 19). Mais il y a plus: après Timothée, Paul leur envoie Tite. L'aura-t-il laissé partir sans recommandation, sans lettre de créance? Tite était-il donc si connu à Corinthe, qu'il n'avait qu'à se présenter pour être accepté comme représentant de Paul? Celui-ci attend le retour de son ami avec inquiétude (chap. II, 12; VII, 5). Il n'y est donc pas allé à cause de la seule collecte; il a dû avoir une mission bien autrement difficile; il lui avait même fallu du courage pour s'en charger (chap. VII, 13 s.). La lettre à laquelle Paul fait allusion en plusieurs endroits (chap. II, 3; VII, 8), comme ayant pu offenser les Corinthiens, est-ce nécessairement celle que nous appelons la première? Ne serait-ce pas plutôt une lettre postérieure, celle-là même qu'on peut supposer avoir servi à introduire Tite auprès des Corinthiens encore mal disposés? Ne pourrait-on pas admettre que la mission de Timothée n'ayant pas réussi, l'excommunication demandée n'ayant pas été prononcée, l'autorité de l'apôtre étant toujours méconnue, celui-ci ait fait une nouvelle tentative pour rétablir l'ordre en y envoyant un disciple d'un caractère plus ferme, d'une expérience plus grande, avec une lettre plus sévère, et que certains passages de la nôtre se rapportent mieux à cette lettre postérieure qu'à la première, laquelle, en somme, ne trahit aucune irritation, et se maintient généralement dans les limites d'une modération bienveillante. (Voy. 2e ép., X, 13; XI, 1 s.; XII, 21; XIII, 2.)

Dans l'exposé qui précède, nous n'avons pas cherché à amoindrir la portée des arguments qu'on a fait valoir pour démontrer que la correspondance de Paul avec les Corinthiens ne nous est pas parvenue complète, et que peut-être ce qui nous en reste se trouve dans un certain désordre, soit par la combinaison d'éléments divers et primitivement étrangers l'un à l'autre, soit encore par la transposition de ces éléments dans un ordre contraire à la véritable chronologie. Nous avouerons même que plusieurs de ces arguments sont de nature à faire sur l'esprit d'un lecteur non prévenu une impression assez profonde et à enlever son suffrage. Le décousu de ce que nous appelons la seconde épître est incontestable. Le brusque changement de ton semble devoir nous mettre en présence non-seulement d'une autre disposition de

l'auteur, mais même d'un public différent. On peut à la rigueur ne pas trop insister sur ce qu'a de singulier le silence de l'apôtre sur le résultat de la mission de Timothée. Pour expliquer ce silence, on peut imaginer toutes sortes d'hypothèses, dont la moins inadmissible, peut-être, serait de dire que le disciple n'est pas allé à Corinthe, voire que, pour une raison quelconque, il n'a pas même quitté Éphèse, et qu'après le départ des députés de Corinthe, Paul, changeant d'avis, aurait envoyé Tite à sa place. A la vérité, le passage 1 Cor. XVI, 11 semble s'opposer à une pareille conjecture, Paul y disant qu'il attendait son retour. Mais ce retour est un fait hypothétique, dépendant du fait du départ, et surtout de celui de l'arrivée à Corinthe, et en tout cas, lors même que Timothée aurait déjà eu quitté Éphèse au moment où Paul écrivait aux Corinthiens pour le leur recommander, il savait qu'il ne pourrait arriver chez eux qu'après le retour de leurs députés. Par conséquent ce passage ne décide pas la question. De plus, Timothée devait s'occuper de la collecte, ou du moins cette collecte devait se faire à l'époque de son séjour à Corinthe. Or, nous voyons par la seconde épître qu'elle n'avait point encore été faite selon les désirs de Paul ; ce qui pourrait également faire supposer qu'il n'y avait point encore eu d'intervention organisatrice de la part de l'apôtre. Quoi qu'il en soit de ce voyage de Timothée, ce qui sera toujours plus difficile à comprendre, c'est que Paul aurait laissé partir Tite dans des circonstances aussi graves et en face de rapports si tendus et si délicats, sans le munir de quelques lignes de recommandation. Voilà ce qui nous engage à ne pas rejeter de but en blanc l'idée de l'existence d'un écrit à placer entre les deux épîtres aux Corinthiens que nous possédons, en tant qu'on continuerait à regarder la seconde comme formant un seul tout. Les autres arguments qu'on a produits pour établir la perte d'une lettre intermédiaire, nous paraissent avoir moins de force. Notamment la pluralité des lettres «sévères» (dont il est parlé 2 Cor. X, 10) se retrouve en comptant la toute première qui est perdue (1 Cor. V, 9) et en tenant compte de quelques avertissements très-sérieux contenus dans la suivante.

Mais si nous n'osons pas contester d'une manière absolue l'existence d'une lettre écrite à l'occasion du voyage de Tite, nous ne sommes pas convaincu du tout que cette lettre nous a été conservée dans ce qui forme aujourd'hui les quatre derniers

chapitres de notre seconde épître. Évidemment elle ne nous serait ainsi parvenue que tronquée et dans un état fragmentaire. Il n'est pas possible qu'elle ait commencé par les lignes qui se lisent aujourd'hui au début du chap. X. Or, sans vouloir nier la possibilité de la perte de quelques pages d'un opuscule du premier siècle, existant dans un exemplaire unique, et écrit sur un papier de peu de consistance, ce serait pourtant le seul cas de ce genre dans tout le Nouveau Testament, et l'hypothèse ne pouvant s'appuyer sur aucun argument matériel et décisif, il convient de chercher si l'incohérence de l'épître ne pourrait pas s'expliquer sans son secours. Et nous croyons que la supposition contraire, savoir que nous possédons cette pièce telle qu'elle est sortie des mains de l'apôtre, et telle qu'elle a dû être envoyée à Corinthe, peut encore être justifiée. Voici nos raisons.

D'abord il ne sera pas trop difficile de démontrer la connexité des deux parties en apparence si diverses, si antipathiques l'une à l'autre. Il y a entre les premiers chapitres et les derniers plus d'un rapport direct, une certaine correspondance, qui forme entre eux une espèce de trait d'union. Qu'on veuille comparer, par exemple, le passage chap. I, 13 avec chap. X, 2, 11, où l'on retrouve la même idée, exprimée seulement avec un peu plus d'humeur ou d'énergie. Immédiatement après, dans les deux endroits chap. I, 15 et X, 14, il est également question de certains projets de voyage, à l'égard desquels on avait taxé Paul de manque de résolution. Si au chap. III, 1 et V, 12, il se défend du reproche de faire son propre éloge, on voit qu'il est toujours préoccupé du besoin de faire valoir ses titres sans encourir un pareil reproche (chap. X, 18 ; XI, 16 suiv.; XII, 1), et ce qu'il dit chap. II, 2 suiv. ; VII, 9 suiv., se reproduit à peu près textuellement chap. XIII, 10. De tout cela on peut bien conclure qu'à certains égards la situation était la même quand l'auteur écrivait la seconde partie que lorsqu'il rédigeait la première, et que le cercle des idées dans lequel il se mouvait n'avait pas dû changer du tout au tout dans l'intervalle qui peut avoir séparé la composition de l'une et de l'autre.

Puis voyez les toutes dernières lignes de l'épître (chap. XIII, 11 suiv.). Dans l'hypothèse de deux pièces absolument différentes, à laquelle des deux les rattachera-t-on ? Ne voit-on pas que dans ce cas elles s'accordent bien mieux avec le ton des premiers chapitres qu'avec celui des chapitres qui précèdent immédiatement ?

Cela est si évident, qu'avec la supposition que les chap. X-XIII forment une lettre particulière, ces trois versets sont comme suspendus en l'air et n'ont plus aucune raison d'être; tandis que, en laissant l'écrit entier dans son état actuel, on pourra toujours dire que l'apôtre, en terminant, revient à son point de départ et finit comme il avait commencé.

Mais voici une autre observation plus importante encore, et qui achèvera peut-être de porter la conviction dans l'esprit de ceux qui hésiteraient encore à reconnaître, si ce n'est la nécessité, du moins la possibilité de maintenir l'unité de l'épître. Celle-ci, ce nous semble, s'adresse partout à l'église de Corinthe comme à une communauté dévouée à Paul, au moins en majorité (chap. II, 3, 5; III, 2; VII, 13, 15), tandis que les adversaires qu'elle combat sont représentés comme étant en petit nombre, comme des étrangers. Ils sont nommés *quelques-uns*, il est parlé d'eux à la troisième personne. Tout cela ne serait guère naturel, si les derniers chapitres, qui ont surtout affaire à ces hommes-là, avaient formé une épître particulière, adressée aux mêmes Corinthiens, mais à une époque où ils étaient tous mal disposés à l'égard de leur apôtre. Ainsi il dit : Il y a certaines gens qui vous apportent des lettres de recommandation (chap. III, 1); ces certaines gens reviennent au chap. X, 12. Ils sont clairement distingués de la majorité à laquelle Paul continue de faire des protestations d'amour (chap. XI, 2, 11; XII, 19), au moment même où il se livre à des incriminations très-sévères contre les autres (chap. XI, 4, 13, 21, etc.), dont l'apostolat est très-mal à propos mis par quelques-uns sur la même ligne que le sien, ou même au-dessus.

Il résulte de ceci qu'il n'est pas juste de dire que les derniers chapitres s'adressent à un autre public, nous voulons dire à un public autrement disposé, que celui que l'auteur a en vue dans les premières pages. Il faut dire qu'ils traitent un autre sujet, qu'ils s'occupent plus spécialement des personnes qui depuis longtemps avaient été les fauteurs de discordes dans le sein de cette église, et qu'il avait signalés dès le début de la précédente épître (chap. I, 10 suiv.), sans s'arrêter alors à les caractériser plus particulièrement. Peut-être alors leurs tendances ne s'étaient-elles pas révélées d'une manière aussi patente et dangereuse; peut-être aussi Paul ne les attaqua-t-il de front et vertement que lorsqu'il se fut assuré de nouveau la sympathie de

la majorité, sans l'appui de laquelle sa polémique, loin de produire un effet salutaire, n'aurait fait qu'aggraver la situation. Cela se dessine assez nettement dans le ton même de cette polémique. Tout en parlant de ses adversaires à la troisième personne, il fait sentir à ceux auxquels il s'adresse qu'il a été vexé ou affligé de ce qu'ils se soient laissé captiver si facilement par des gens qui ne le valaient pas, qui se targuaient de mérites imaginaires, et qui pourtant parvenaient à faire oublier les siens à ceux-là même qui avaient pu les apprécier davantage.

Il reste un dernier point à élucider. Tout ce que nous venons de dire en faveur de l'unité de l'épître n'explique pas encore les faits qui ont été la vraie cause et le point de départ du doute, nous voulons dire ce manque de cohérence entre les parties, lesquelles semblent plutôt se repousser que se prêter à une reconstruction quelconque dans le sens que nous avons voulu faire prévaloir. De fait, aucune association d'idées reconnaissable ne rattache le dixième chapitre soit au neuvième, soit au septième, si l'on voulait regarder les deux qui suivent celui-ci, comme une espèce de hors-d'œuvre. Et si c'était là le seul endroit où l'exégèse se trouvât arrêtée par le décousu de la composition, nous ne croyons guère qu'on pût tenter avec succès la défense de la forme traditionnelle du document qui nous occupe. Mais, chose singulière, précisément parce que dans un autre endroit un phénomène analogue se présente, nous croyons qu'il y a moyen de sortir d'embarras, sans qu'on ait besoin de se livrer à des hypothèses plus ou moins gratuites et qui ne font que déplacer le problème.

On se convaincra facilement par une lecture rapide, que les huit premiers chapitres tiennent les uns aux autres de la manière la plus étroite. Jusqu'à la fin du septième, l'apôtre à dû se laisser aller à l'inspiration du moment, suivant le courant de sa pensée, dont il laisse tomber le fil à plusieurs reprises, sauf à le ressaisir, mais à vrai dire, sans qu'il y ait quelque part une interruption patente, un point d'intersection, une division, enfin, comme la première épître les marquait si naturellement. Avec le septième chapitre il avait épuisé son sujet, nous aimerions mieux dire, il avait épanché son cœur, il concluait. Le huitième chapitre est une espèce d'appendice; il y revient, comme à la fin de la précédente missive, à l'affaire de la collecte, à laquelle il portait le plus vif intérêt. Nous devons considérer ce chapitre comme un post-scriptum, après lequel l'auteur se proposait sans doute de

terminer, à sa manière accoutumée, par des généralités et des salutations. Mais le chapitre lui-même ne se termine pas par des phrases qui portent le cachet des formules finales, soit généralement usitées, soit particulières à l'apôtre. On en reçoit l'impression que la lettre ne pouvait se terminer là, même abstraction faite de l'absence totale de ces éléments qu'on rencontre partout à la dernière page des épîtres pauliniennes.

Et voilà que le neuvième chapitre reprend cette même affaire de la cotisation, reproduisant les instances et les insinuations qui devaient engager les Corinthiens à s'y associer, et il en parle, pour tout dire en un mot, comme s'il n'en avait pas encore été question, tout en débutant par cette phrase singulière : CAR, *pour ce qui est du secours destiné aux fidèles, il est superflu que je vous écrive*, etc. Comment s'expliquer une pareille tournure ? Et puis, quant à la fin de ce même neuvième chapitre, lequel au fond fait double emploi avec celui qui précède, nous serons dans le cas de faire les mêmes remarques que tout à l'heure. Point de fin de lettre, point de conclusion, à moins qu'on ne veuille dire que les trois derniers versets du 13e chapitre doivent se placer ici.

Or, malgré cette évidente incohérence entre les deux pages qui traitent de la collecte, on ne se hasardera plus aujourd'hui à dire qu'elles ont appartenu primitivement à deux épîtres différentes. Car cela rendrait la rédaction de la seconde plus inconcevable encore. Mais presque forcément on est conduit à penser que, après avoir écrit le huitième chapitre, l'auteur, qui peut-être allait terminer, et qui n'attendait que le moment du départ de son messager pour écrire les dernières lignes, fut interrompu par quelque devoir de circonstance, ou ne put pas faire partir sa lettre comme il l'avait cru et désiré. Elle serait restée ainsi provisoirement inachevée ; il se serait passé quelque temps avant qu'il la reprît. Peut-être même, pendant ce voyage de visitation à travers la Macédoine, a-t-il été dans le cas de se déplacer ; et ce n'est que plus tard que, les circonstances lui ayant permis de remettre la main à sa missive et de songer à l'expédier, il aurait jugé à propos de profiter de ce délai pour ajouter encore quelques pages à ce qu'il avait écrit antérieurement. Les dernières lignes traitant de la collecte, c'est par celle-ci qu'il recommença. Puis ce sont encore ses rapports personnels avec l'église de Corinthe qui le préoccupent. Nous avons fait voir qu'à cet égard la liaison entre les derniers chapitres et les premiers n'est pas trop difficile à recon-

naître. Mais que, après quelques semaines d'interruption, dans un autre entourage, après d'autres expériences faites récemment, ou sous l'impression de certains renseignements nouveaux, le ton soit changé, que les protestations d'amitié envers les uns aient laissé une plus large place à la polémique contre les autres, sans cependant effacer complétement les teintes du début, qui donc voudrait soutenir que cela est inconcevable, impossible, contraire à la nature des choses?

AUX CORINTHIENS

II

Paul, par la volonté de Dieu apôtre de Jésus-Christ, et le frère Timothée, à l'église de Dieu qui est à Corinthe, ainsi qu'à tous les fidèles qui sont dans l'Achaïe entière : que la grâce et la paix soient avec vous de la part de Dieu notre père et du Seigneur Jésus-Christ !

I, 1, 2. Comparez ce qui a été dit dans l'introduction sur la destination de l'épître. Pour comprendre la liaison des idées dans les premiers chapitres, il ne faut pas perdre de vue ce qui a été dit au sujet du but prochain de l'auteur. Il voulait communiquer à ses lecteurs quelques détails sur ce qui s'était passé depuis l'envoi de la précédente lettre (perdue ou conservée, n'importe) ; mais il fait moins une relation historique des événements, qu'une caractéristique générale de la situation. De plus, il s'interrompt à tout instant pour se livrer à des digressions inspirées par le sentiment de l'affection qu'il porte à l'église de Corinthe et par le besoin de le lui témoigner.

[3] Béni soit le Dieu et père de notre Seigneur Jésus-Christ, le père des miséricordes et le Dieu de toute consolation, qui me console dans toutes mes tribulations, de manière que moi aussi je puis consoler ceux qui sont dans toutes sortes de tribulations, avec la consolation dont je suis consolé moi-même par Dieu ! Car de même que les souffrances de Christ m'arrivent abondamment, de même par

Christ aussi abonde ma consolation. [6] Mais si je suis affligé, c'est pour votre consolation et pour votre salut, lequel se réalise dans la patiente soumission aux mêmes souffrances que j'endure aussi (et mon espérance à votre égard est inébranlable !), et si je suis consolé, c'est encore pour votre consolation à vous, et pour votre salut, puisque je sais que, de même que vous avez votre part des souffrances, vous l'avez aussi de la consolation.

I, 3-7. Avant de raconter les *tribulations* qu'il a récemment endurées à Éphèse, Paul rend grâces à Dieu de les avoir heureusement traversées, d'avoir été *consolé* et tranquillisé. Ces deux idées corrélatives de tribulation et de consolation sont ici combinées de plusieurs manières. D'abord l'apôtre reconnaît avoir été consolé lui-même ; mais aussitôt il constate que cette expérience le rend plus propre à exercer son ministère à l'égard de ceux qui souffrent comme lui, car il connaît maintenant la source et la portée de la vraie consolation de Dieu et peut ainsi en faire part à d'autres, en rendre témoignage et la promettre à son tour. Ses propres expériences, heureuses ou pénibles, lui apparaissent comme des faits qui peuvent et doivent immédiatement profiter aux autres chrétiens. S'il souffre, c'est bien comme apôtre, donc pour le bien de ceux qui doivent arriver au salut par son ministère ; s'il est consolé, son exemple peut les rassurer et affermir leurs espérances ; sans compter que l'intérêt qu'ils prennent à sa personne les remplira de joie, en le voyant à l'abri du danger. Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, que les tribulations sont toujours considérées comme un stade à parcourir pour arriver à la gloire céleste, et comme une espèce de gage de celle-ci.

Les souffrances *de* Christ (et non *pour* Christ, comme on a voulu traduire), sont certainement celles que Jésus a endurées lui-même et qui deviennent en quelque sorte l'héritage de ceux qui le suivent (Col. I, 24. Phil. III, 10. Comp. 1 Pierre IV, 13. Hébr. XIII, 13).

Les différents membres de phrases qui composent le v. 6 sont en désordre dans les manuscrits. On les trouve arrangés de trois ou quatre manières différentes. C'est que l'apôtre a exprimé sa pensée d'une façon tant soit peu obscure et au moyen de répétitions embarrassantes ; de sorte que les copistes ont cédé à la tentation de la rendre plus claire au moyen de divers changements. Il serait difficile de décider quelle est la leçon la plus authentique.

[8] Car je ne veux pas vous laisser ignorer, mes frères, la persécution que j'ai essuyée en Asie, où j'ai été excessivement accablé, au delà de mes forces, au point que je désespérais même de conserver la vie. J'avais même prononcé en moi-même mon arrêt de mort, pour que je ne misse point ma confiance en moi-même, mais en Dieu qui ressuscite les morts. C'est lui qui m'a sauvé d'un tel danger de mort, et qui me sauve encore, et qui, je l'espère, me sauvera ultérieurement, si vous aussi vous m'assistez de vos prières, afin que la grâce, qui me sera faite en considération de beaucoup de personnes, soit aussi l'objet d'actions de grâces rendues pour moi par un grand nombre.

I, 8-11. Voyez l'introduction, pour ce qui concerne les allusions historiques. Le texte parlant par lui-même, nous nous bornerons ici à faire remarquer que Paul arrive encore une fois à intéresser directement à son récit les sympathies de ses lecteurs. S'il est sauvé du péril passé, il le doit à Dieu seul et non à ses propres efforts. S'il le sera ultérieurement, il le devra sans doute aussi aux prières de ceux qui lui sont attachés. Dieu voudra exaucer des prières ferventes, et recevoir en retour les hommages de la reconnaissance.

[12] Car ma gloire à moi, c'est le témoignage que me rend ma conscience, de m'être conduit dans le monde, et surtout à votre égard, avec sainteté et sincérité envers Dieu, en me laissant guider par la grâce de Dieu, et non point par une sagesse charnelle. Car je ne vous écris pas autre chose que ce que vous lisez et connaissez, et ce que, je l'espère, vous connaîtrez jusqu'à la fin, ainsi que vous m'avez aussi reconnu en partie, comme étant pour vous un sujet de gloire, de même que vous le serez pour moi au jour du Seigneur Jésus.

I, 12-14. Ces paroles se lient intimement à celles qui précèdent. Paul venait de demander aux Corinthiens leurs prières en sa faveur, ou plutôt il y avait compté et avait supposé qu'elles se feraient spontanément. Ici il ajoute qu'il croit les avoir méritées. En effet, ses rapports avec les églises en général, et avec celle de Corinthe en particulier, sa manière d'agir, ses principes, son but, tout porte l'empreinte de la *sainteté* (variante : *simplicité*, ce qui est l'opposé de *duplicité*) et de *sincérité ;* il n'y a chez lui aucune

arrière-pensée, aucun intérêt égoïste, rien qui lui soit inspiré par des considérations *charnelles* ou mondaines, rien qu'on puisse appeler politique, sophisme, procédé d'école, finesse de rhéteur. Sa seule force, son seul guide, c'est la grâce de Dieu.

Mes lettres en particulier, ajoute-t-il, sont l'expression fidèle de mes pensées ; elles ne cachent ni ne colorent rien ; elles me donnent comme je suis et tel que vous me connaissez par votre propre expérience (il y a en grec un jeu de mots inimitable en français, dans les verbes *lire* et *connaître*), et l'avenir, jusqu'à la fin de ma carrière, ne vous suggérera pas une autre opinion à mon égard. (Le sens qui devait être exprimé ne saurait être méconnu ; l'expression elle-même est manquée ; car le plus déterminé hypocrite aurait pu dire également : Je ne vous écris que ce que vous lisez.)

De la part de l'apôtre ce n'est pas là une simple supposition. Il sait que les Corinthiens ont cette conviction (*«vous m'avez reconnu»*), bien que peut-être ils ne l'aient pas tous (*«en partie»*), puisqu'il avait là un parti contre lui. En tout cas, il espère pouvoir se glorifier un jour devant son maître des succès obtenus parmi eux et peut-être les sentiments d'affection et d'estime seront-ils réciproques.

[15] Et c'est dans cette conviction que je voulais venir chez vous d'abord, pour que vous eussiez une double faveur, et me rendre de là en Macédoine; puis revenir de la Macédoine chez vous, pour me faire équiper par vous pour le voyage de Judée. Or, en formant ce dessein, aurais-je donc agi avec légèreté ? ou les projets que je forme me sont-ils inspirés par le caprice, de manière que chez moi le oui et le non reviennent au même? [18] Foi de Dieu, ma parole à vous n'est point oui et non ! Car le fils de Dieu, le Christ Jésus, qui a été prêché par nous parmi vous, par moi et Sylvain et Timothée, n'a point été oui et non, mais quant à lui, cela a été un oui ! Car à l'égard de toutes les promesses de Dieu, c'est en lui qu'a été le oui, en lui l'amen, par moi, à la gloire de Dieu. [21] Et celui qui me donne cette fermeté pour Christ, à moi ainsi qu'à vous, et qui m'a oint, c'est Dieu, lequel m'a aussi marqué de son sceau et a mis, à titre d'arrhes, son esprit dans mon cœur. Je prends donc Dieu à témoin sur mon âme, que c'est pour vous épargner que je ne suis plus revenu à Corinthe. Non que je sois le maître de votre foi, mais parce que j'ai la mission de travailler à votre joie. Car pour ce qui est de la foi, vous y restez fermes !

I, 15-24. Dans ce morceau, Paul s'excuse évidemment de n'être pas encore venu à Corinthe, comme il l'avait promis. Son dessein primitif avait été d'y aller directement par mer, de faire depuis Corinthe une simple excursion en Macédoine, et de revenir à Corinthe pour s'y embarquer pour Jérusalem. Tout cela a dû être annoncé aux Corinthiens ; les uns s'en étaient réjouis, les autres l'avaient craint, et quand Paul ne vint pas, quand on sut qu'il s'était rendu en Macédoine et qu'un mois après l'autre passa sans qu'il accomplît sa promesse, on s'imagina qu'il avait peur, qu'il n'osait pas affronter ses adversaires, qu'il était vacillant dans ses résolutions (comp. surtout le chap. X, et dans la 1re épitre, chap. IV, 18). Sa présence à Corinthe devait être une *faveur*, une marque de son amitié ; c'est à ce point de vue qu'il voulait s'arranger de façon à séjourner *deux* fois à Corinthe, il voulait ménager, à ceux qu'il aimait ainsi, une seconde faveur, après celle d'une première visite. Pourquoi ne l'a-t-il pas fait? Pourquoi a-t-il changé son plan de voyage? Est-ce par *légèreté?* Ne pourrait-on plus compter sur sa parole? Bien au contraire, ce changement même est une nouvelle preuve de son amitié : c'est pour les *épargner* qu'il a retardé son arrivée; c'est pour leur donner le temps de redresser les abus, pour ne pas avoir besoin de les réprimander sévèrement, pour que son séjour ne fût point troublé par des conflits douloureux. Et il dit cela, non pour insinuer qu'il est leur maître; il ne prétend pas exercer sur eux une domination spirituelle : sa mission est plutôt de travailler *avec* eux à leur salut, à leur bonheur. C'est là le vrai mobile de ses actes. Aussi bien ne leur reprochait-il pas une infidélité envers Christ, mais des défauts incompatibles avec la profession de la foi évangélique.

On voit que les deux derniers versets de notre texte se lient intimement aux trois premiers. Mais entre le commencement et la fin il y a une pensée incidente. Après avoir déclaré qu'il n'est pas homme à dire tantôt oui, tantôt non, pour la même chose, l'apôtre ajoute : Dans toutes les choses sérieuses, j'ai mes convictions bien arrêtées. Dans ma prédication, c'était un *oui*, ferme, assuré, solennel ! Or, toute la prédication évangélique se résume dans le nom, la personne et l'œuvre de Christ ; et quant à Christ, j'ai déclaré, sans hésiter et sans varier, que toutes les promesses de Dieu ont abouti à Christ, ont convergé vers lui. Et cette fermeté de conviction, je la dois à ce même Dieu qui m'a *oint*, c'est-à-dire qui m'a donné ma mission apostolique, et qui m'a marqué de son

sceau comme lui appartenant en propre. Ce sceau, c'est l'esprit saint que j'ai reçu comme *arrhes*, comme un à-compte des biens futurs réservés aux croyants. (*Théol. apost.*, II, 228 s.)

[1] Je décidai donc en moi-même que je ne viendrais pas une seconde fois chez vous, de manière à vous affliger. (Car si moi-même je vous afflige, qui donc doit me réjouir, si ce n'est celui qui aura été affligé par moi?) Et je vous écrivis tout cela pour ne pas éprouver, à mon arrivée, de la tristesse, de la part de ceux qui devaient me donner de la joie; persuadé que j'étais, à l'égard de vous tous, que ma joie à moi est aussi la vôtre. Car je vous écrivais dans une grande affliction, dans l'angoisse de mon cœur et avec beaucoup de larmes, non pas pour vous affliger, mais pour vous faire connaître l'amour sans bornes que je vous porte.

II, 1-4. Ces lignes ne doivent pas être détachées de celles qui précèdent. Paul venait de dire que c'est pour épargner les Corinthiens qu'il n'était pas venu directement chez eux. Ici il explique cette pensée. Il avait été très-affecté de tous les désordres qu'on lui avait signalés. Il avait manifesté, dans la précédente épître, son extrême mécontentement, et il espérait que ces remontrances serviraient à faire rentrer tout dans la bonne voie. Il voulait laisser à ses avertissements le temps de produire un effet salutaire. S'il s'était rendu lui-même à Corinthe immédiatement après, il aurait été obligé d'exprimer son déplaisir de vive voix, et sa présence n'aurait été agréable ni pour lui ni pour eux. Déjà à un précédent voyage (comp. chap. XIII, 1) cela avait été le cas, et il ne voulait pas faire une seconde fois une si fâcheuse expérience. Ses reproches mêmes avaient été dictés par l'affection qu'il portait aux Corinthiens; il suppose que cette affection est mutuelle, qu'on serait heureux à Corinthe de le voir content et satisfait. Il voulait donc éviter une rencontre désagréable, corriger les défauts à distance et se ménager un séjour réjouissant. Il ne pouvait pas attendre de joie de la part de gens qu'il aurait commencé par attrister.

Ce qui naguère avait le plus excité le mécontentement de l'apôtre, c'était le cas d'inceste signalé 1 Cor. V, et en vue duquel il avait prononcé une excommunication. Averti maintenant par Tite que ses désirs avaient été remplis, il revient à cette affaire et en parle dans un but de conciliation et de pardon. Mais comme il n'en parle, pour ainsi dire, que par voie d'allusion, ses

paroles, pour nous, auraient besoin d'un commentaire authentique, tandis que les premiers lecteurs ont pu les comprendre très-aisément. Nous convenons qu'il est impossible de prouver que celui que nous en donnons ici, après la plupart des exégètes, soit le seul possible.

[5] Si quelqu'un en particulier a été une cause de tristesse, ce n'est pas moi personnellement qu'il a affligé, mais vous tous en quelque sorte (pour ne pas trop le charger). C'est assez, pour un tel homme, du châtiment que lui a infligé la majorité, de sorte que, au contraire, vous devriez plutôt lui faire grâce et le consoler, de peur qu'il ne soit consumé par une tristesse excessive. [8] Je vous recommande donc de prendre à son égard une décision charitable; car c'est aussi dans ce but que j'ai écrit, pour vous mettre à l'épreuve et pour reconnaître si vous m'obéiriez en toutes choses. Or, si vous voulez lui faire grâce, j'en fais autant; car pour ma part, si je le fais, je le fais à cause de vous et à la face de Christ, pour que nous ne soyons pas les dupes de Satan, dont nous n'ignorons pas les machinations.

II, 5-11. On remarquera que l'apôtre ne désigne le coupable que d'une manière très-indirecte. Puisqu'il veut jeter un voile de charité sur le passé, il n'insiste plus ni sur la personne, ni sur le fait; il se sert de formules générales, d'allusions peu transparentes. Le cas signalé avait été une cause de tristesse pour l'apôtre en particulier, de sorte que la peine prononcée aurait pu être considérée comme l'effet d'une inimitié personnelle. Le scandale avait été public, la honte rejaillissait sur tous; tous ont dû concourir à l'arrêt de condamnation. Maintenant, la sainteté de l'église ayant été sauvegardée par la punition du coupable et la cessation du mal, on peut oublier le fait. Les mots *en quelque sorte* sont ajoutés pour ne pas rendre le pardon impossible, en exagérant la culpabilité.

En demandant aux Corinthiens la punition de cet homme, l'apôtre avait eu un second motif, c'était de les mettre à l'*épreuve* eux-mêmes. Or, ils avaient fait leur devoir, ils étaient entrés dans ses vues; de ce côté-là, rien ne s'opposait donc plus à ce qu'on fît prévaloir des sentiments de charité. La condamnation avait été demandée dans l'intérêt de la communauté; de même le pardon sera accordé à cause d'elle, de la part de Paul, pour montrer qu'il tenait à entretenir, lui aussi, la bonne harmonie avec ses membres.

Faire quelque chose *à la face* de Christ, c'est dire qu'on est convaincu qu'il l'approuvera, que l'on pourra justifier devant un tel juge ce qu'on veut faire. Car, à vrai dire, le pardon est ici un acte fait dans l'intérêt de la cause de Christ. Si l'on se montrait inexorable, cet homme, aujourd'hui repentant, serait forcé de se séparer définitivement de l'Église; en le repoussant des bras de Christ, on le jetterait entre ceux de Satan; on aurait travaillé pour le royaume de l'adversaire. (Le terme grec, dont l'apôtre se sert pour exprimer cette idée, est emprunté aux affaires commerciales; il est familier et épigrammatique. Faute d'un terme français exactement correspondant, nous avons dû nous servir d'une locution analogue.)

[12] Cependant, arrivé à Troade pour y prêcher l'évangile de Christ, et bien que le Seigneur m'y ouvrit la porte, je n'eus point de repos dans mon esprit, parce que je n'y trouvai pas mon frère Tite, mais je pris congé d'eux et je partis pour la Macédoine.

II, 12, 13. Si l'apôtre a retardé d'abord son arrivée à Corinthe pour éviter une rencontre désagréable, il la hâte plus tard par l'effet de son impatience affectueuse. Il a pris la route indirecte par Troade et la Macédoine, mais il n'a de repos nulle part, il attend Tite qui doit lui apporter des nouvelles de Corinthe, et malgré les travaux apostoliques qui auraient pu l'arrêter en route (la *porte* ouverte, c'est une figure pour dire : l'occasion du succès), il pousse en avant jusqu'à ce qu'il rencontre enfin son collègue. Voyez la suite de ce récit, chap. VII, 5.

Ici le fil historique que nous avons pu relever jusque-là à de courts intervalles (chap. I, 8 ss., 15 ss., 23; II, 1 ss., 12), nous échappe pour longtemps, par suite d'une longue et entraînante digression. La mention de ses prédications à Troade suggère à l'apôtre la pensée de son ministère en général, de son but, de ses moyens, de ses chances, de sa gloire et de ses périls; il se laisse aller à toutes ces considérations avec un abandon de cœur, et une supériorité de vues, qui font de cette partie de l'épître (chap. III-VI) l'une des pages les plus éloquentes qu'il ait jamais écrites.

[14] Grâces soient rendues à Dieu, qui en tout temps nous fait triompher en Christ, et qui par nous en tout lieu révèle sa connais-

sance comme un parfum. En effet, nous sommes le parfum de Christ pour Dieu, et parmi ceux qui sont sauvés, et parmi ceux qui sont perdus : aux uns, une odeur provenant de la mort et devenant mortelle, aux autres, une odeur provenant de la vie et vivifiante.

II, 14-16. Les *triomphes* en Christ, pour lesquels l'apôtre rend grâces à Dieu, sont les succès de la prédication évangélique. Il se garde bien de s'en faire gloire à lui-même ; ils ont quelque chose de mystérieux, de miraculeux. Aussi les compare-t-il à un fait physique qui échappe également à l'œil de l'observateur. La *connaissance de Christ* se répand, se propage d'une manière humainement inexplicable, pareille à une *odeur* qui traverse l'air sans qu'on la voie, mais non sans qu'on en constate la réalité.

Cette comparaison, qui s'était présentée tout spontanément, amène maintenant plusieurs applications. Ainsi d'abord la prédication de l'Évangile est semblable à un parfum, tel que dans les rites sacrés on le faisait monter vers le ciel ; car certes, il n'y a pas d'encens plus agréable au Père céleste que les efforts faits en son nom pour l'établissement de son royaume, même abstraction faite du résultat obtenu. (L'expression est on ne peut plus brève : le *parfum de Christ* est opposé à toute autre espèce de parfum, dans le sens propre et matériel ; Christ y est nommé comme l'objet de l'acte qui plaît à Dieu ; et en disant : *nous sommes* ce parfum, l'auteur a proprement en vue de représenter les ministres de Christ comme ceux qui l'offrent.)

Dans une seconde application de la même image, l'auteur s'en tient à l'effet produit par la prédication de l'Évangile. Les uns l'acceptent, les autres le rejettent ; ceux-là sont sauvés, ceux-ci périssent. C'est comme si deux courants d'air traversaient l'atmosphère, deux odeurs différentes, l'une suave et vivifiante, l'autre mauvaise et narcotique. Sans doute elles viennent toutes les deux de la même source, mais elles prennent la nature du milieu par lequel elles passent. Les individus sont dans une disposition déterminée au moment où le courant les atteint, les uns en état (dans un milieu) de corruption, de maladie, de mort, les autres dans une disposition saine et heureuse, un milieu salubre (Jean III, 20, 21) ; ainsi en arrivant aux hommes, l'air est ou vicié, ou maintenu dans ses bonnes qualités, et sert à hâter la mort des uns, comme à fortifier la vie des autres. (Le texte vulgaire a détruit en grande partie cette allégorie.)

Et qui donc est apte à une telle mission? [17] Car je ne suis pas comme le grand nombre, je ne frelate pas la parole de Dieu; mais c'est avec sincérité, c'est comme ayant mission de Dieu, que je prêche Christ à la face de Dieu.

II, 16, 17. C'est avec cette question que l'apôtre entre dans cette longue et célèbre digression qui peint tour à tour la gloire de l'apostolat et ses peines. Il commence par exalter la dignité et la grandeur de cette charge, et se demande comment un simple mortel peut y suffire? Il va sans dire qu'il la considère au point de vue idéal, d'après lequel la distance entre la grandeur du but et les forces de l'homme devient plus accablante et serait de nature à décourager quiconque ne saurait pas puiser la force nécessaire dans la certitude de l'assistance immédiate et permanente de l'esprit de Dieu. Tout le monde n'en est pas là, malheureusement. Tel puise ses forces dans des motifs mondains et égoïstes; tel ne craint pas même de compromettre à cet effet la vérité de l'Évangile, comme un marchand sans conscience a coutume de falsifier le vin pour s'enrichir plus vite.

En parlant ainsi, et surtout en se servant d'une image qui jetait un blâme amer sur d'autres missionnaires, Paul pouvait lui-même encourir le reproche de manquer de modestie. Aussi s'interrompt-il, et avant d'aborder son sujet, il s'explique de manière à prévenir une fausse interprétation de ses paroles.

[1] Je recommence à faire mon éloge, n'est-ce pas? Ou bien peut-être ai-je besoin, comme certaines gens, de lettres de recommandation auprès de vous, ou de votre part? Ma lettre à moi, c'est vous-mêmes : elle est écrite dans mon cœur, reconnaissable et lisible pour tout le monde. Oui certainement, vous êtes une lettre de Christ, auquel j'ai servi de secrétaire, écrite non avec de l'encre, mais par l'esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur les tables de cœurs d'hommes.

III, 1-3. Le reproche de vanité a pu être plus d'une fois adressé à Paul de la part de ses adversaires personnels à Corinthe. (Voyez surtout plus loin les chap. X-XII.) La question formulée ici est en tout cas ironique, c'est-à-dire prise, pour ainsi dire, dans la bouche même de ceux de la part desquels l'apôtre pouvait s'attendre à une interprétation malveillante de ses discours. Par une association d'idées bien naturelle, il retorque le reproche,

tout en continuant à parler ironiquement : peut-être, dit-il, au lieu de me louer moi-même, ferais-je mieux de me faire louer officiellement (et bien mal à propos, sans doute), comme cela s'est vu, et comme vous vous en accommodez parfaitement dans l'occasion (chap. XI, 16 suiv.). Il est impossible de méconnaître qu'il fait ici allusion à des faits positifs. Il a dû y avoir à Corinthe des personnes, des prédicateurs, qui travaillaient dans un sens contraire ou hostile à Paul, mais qui s'y étaient introduits au moyen de lettres de recommandation, écrites par des personnages respectables ou influents, peut-être par des apôtres (chap. XI, 5). A ce titre, ils avaient été accueillis, ils s'étaient fait un parti, ils avaient réussi à supplanter le fondateur de l'église dans l'esprit de bien des membres : voilà donc, dit l'auteur, la route qu'il faut suivre pour se faire accepter par vous?

Mais aussitôt, quittant le ton de l'ironie, qui s'accordait mal avec le sujet dont son esprit se préoccupait en ce moment, Paul revendique ses droits à l'estime et à la reconnaissance des Corinthiens par une tournure aussi spirituelle qu'insinuante. Profitant de ce mot de *lettre*, qu'il venait de prononcer, il y rattache une image allégorique appliquée de diverses manières à ses propres rapports avec l'église de Corinthe.

D'abord cette église elle-même, son existence, sa prospérité, est une lettre de recommandation pour l'apôtre, si bien qu'il n'a pas besoin d'en exhiber une autre, quand il s'agit pour lui de se faire apprécier; c'est une lettre dont tout le monde peut reconnaître ou vérifier l'authenticité, que tout le monde peut lire, nous pourrions dire une lettre patente; dans ce sens, elle peut être censée venir des Corinthiens; en même temps, mais avec une autre modification de l'image, elle est inscrite dans le cœur de Paul, parce que celui-ci fait son bonheur des souvenirs qui le rattachent à ses anciens disciples. Enfin, c'est une lettre écrite par Christ même dans le cœur de ces derniers, Paul lui servant de secrétaire ; ici il s'agit de leur conversion, opérée par le saint esprit auquel l'apôtre prêtait son ministère, et cette conversion est encore, comme dans la première application, un sujet de gloire pour celui auquel on adresserait à tort le reproche d'une puérile vanité.

[4] Or, cette assurance-là, c'est par Christ que je l'ai à l'égard de Dieu; non que je sois autorisé personnellement à regarder quoi que

ce soit comme une chose que je devrais à moi-même; au contraire, mon aptitude vient de Dieu, qui m'a rendu apte à être le ministre d'une nouvelle alliance, non de la lettre, mais de l'esprit : car la lettre tue, mais l'esprit vivifie.

III, 4-6. Paul avait posé la question : Qui est apte à une telle mission ? Et sans qu'il y ait répondu d'une manière directe, tout ce que nous venons de lire en dernier lieu (*Je ne suis pas comme le grand nombre — c'est vous qui êtes ma lettre de créance*) impliquait cette réponse très-positive : Moi, j'ai cette aptitude, je suis à la hauteur d'une telle mission. Cette réponse est encore exprimée ici par ces mots : *j'ai cette assurance,* je me reconnais le droit de parler ainsi, de m'attribuer une telle position *à l'égard de Dieu.*

Mais il se hâte d'ajouter que cette aptitude ne lui vient pas de lui-même, elle vient de Dieu qui, en lui confiant la mission, lui a aussi donné les moyens de l'accomplir; elle lui vient par Christ, qui est l'organisateur de l'œuvre de l'évangélisation du monde, le dispensateur ou le répartiteur des emplois réservés à chacun (1 Cor. XII, 5). L'apôtre s'efface, en sa qualité d'homme, pour ne réclamer d'autre honneur que celui de servir d'organe, d'instrument, de ministre à une volonté supérieure, à laquelle il fait hommage tant de l'initiative, que des moyens d'action et du succès.

C'est ici, et pour ainsi dire tout incidemment, qu'il introduit l'idée de la *nouvelle alliance*, qui amène aussitôt le parallèle avec l'ancienne, auquel est consacré le reste du chapitre.

Dès la première ligne, ce parallèle se résume dans l'antithèse de la *lettre* et de l'*esprit*, du commandement écrit qui forme la substance de l'économie mosaïque, et de l'action directe et intérieure d'une force vivante, émanant de Dieu, qui est l'essence et le pivot de l'économie évangélique. La première se bornait à prescrire des actes, la seconde régénère la volonté; celle-là multipliait les occasions de chute sans rien faire pour augmenter la force de résistance au mal, celle-ci rend la victoire possible en créant une vie nouvelle; l'une, en faisant dépendre la félicité de l'accomplissement exact d'une infinité de devoirs spéciaux, en privait de fait les hommes et ne leur offrait que la désespérante perspective de la mort éternelle; l'autre, en faisant dépendre la félicité de la foi en Christ, c'est-à-dire de l'union personnelle de

l'homme avec un Sauveur, vainqueur de la mort, lui assure la vie éternelle.

[7] Or, si déjà le ministère de la mort, gravé en lettres sur des pierres, a été entouré de gloire, au point que les enfants d'Israël ne pouvaient pas regarder la face de Moïse à cause de l'éclat de cette face, tout passager qu'il était, combien plus le ministère de l'esprit ne sera-t-il pas entouré de gloire? [9] Car si déjà le ministère de la condamnation a été glorieux, le ministère de la justice l'emportera de beaucoup en gloire. Même on peut dire, à ce point de vue, que ce qui a été glorifié autrefois, ne l'a été guère, en comparaison de cette gloire supérieure. Car si ce qui était passager a été accompagné de gloire, à plus forte raison ce qui est permanent sera glorieux.

III, 7-11. La nouvelle alliance est supérieure à l'ancienne, par la raison qui vient d'être indiquée, à savoir, parce que l'esprit est à tous égards supérieur à la lettre. Par la même raison, le ministère de la nouvelle alliance sera aussi supérieur au ministère de l'ancienne ; l'apostolat de Christ doit être la charge la plus glorieuse dont un mortel puisse être revêtu, la plus haute dignité qui puisse lui échoir.

Pour donner en quelque sorte la mesure de cette dignité, l'apôtre commence par rappeler que le ministère institué jadis sur le Sinaï, la mission du prophète révélateur de la loi, était entourée d'une gloire tout exceptionnelle. Moïse, est-il dit au chap. XXXIV de l'Exode, en descendant de la montagne où il avait vu face à face le Très-Haut, avait le visage resplendissant et radieux par le reflet de la gloire divine qui s'y était momentanément fixée, et cette lumière était si vive, qu'il dut se voiler le visage pour que les Israélites pussent supporter son aspect. Cet éclat purement matériel, tout vif qu'il était, n'a pas duré ; il a fini par disparaître. Mais l'Écriture en a perpétué le souvenir, afin de nous donner, par la comparaison, un moyen d'apprécier la dignité du ministère qui devait remplacer celui de Moïse. Or, la gloire du nouveau ministère, bien qu'invisible à l'œil du corps, est incomparablement plus grande que celle de l'ancien, par suite de la supériorité incontestable de l'institution que ce ministère sert et représente.

Ce raisonnement si simple et si concluant se présente ici avec un petit défaut dans la forme, en ce que l'auteur varie plusieurs

fois ses termes, ce qui à première vue peut créer quelque difficulté au lecteur superficiel. Les antithèses sont moins nettement exprimées qu'elles auraient pu et dû l'être. Ainsi, au ministère de l'*esprit*, Paul aurait dû opposer celui de la *lettre*, mais il substitue à ce dernier terme celui de la *mort*, qui désigne l'effet ou le résultat, au lieu de la cause ou du principe. De même, les termes de *condamnation* et de *justice* ne constituent pas une antithèse logique ; le premier nomme un acte de Dieu motivé par les actes de l'homme, lesquels à leur tour sont en rapport direct avec la nature même de l'ancien ordre de choses; le second constate un état de l'homme se trouvant désormais, par l'intervention du nouvel ordre de choses, dans un rapport normal avec Dieu. Cependant quand on est un peu familiarisé avec les formes bien connues de la pensée théologique de notre apôtre, ces détails ne peuvent plus créer de sérieux embarras. A la rigueur, on peut rendre l'antithèse plus simple et plus logique, en mettant la *justification* à la place de la justice. Mais nous avons cru devoir nous abstenir de corriger la forme d'un passage aussi important.

On passera également à l'auteur cette singulière expression d'un *ministère gravé sur des pierres*; car on voit tout de suite qu'il y a ici un élément sous-entendu : le ministère d'une alliance, dont le pacte fondamental (le décalogue) était gravé sur des tables de pierre, est opposé à celui d'une autre alliance qui n'a pas eu besoin de ces bases matérielles, parce qu'elle tend à relier directement la nature spirituelle de l'homme à la personne divine.

[12] Or, cette espérance que nous avons là, nous donne une grande assurance, et nous ne faisons pas comme Moïse, qui mettait un voile sur son visage, pour que les enfants d'Israël ne vissent pas la fin de ce qui était passager. Au contraire, leur intelligence fut hébétée; car jusqu'à ce jour le même voile leur reste, quand on leur fait la lecture de l'ancienne alliance, et il ne leur apparait pas clairement qu'elle est abolie en Christ. Aujourd'hui encore, quand on leur lit Moïse, un voile est jeté sur leurs cœurs; mais quand ceux-ci se convertissent à Christ, ce voile est ôté. [17] C'est le Seigneur qui est l'esprit; et là où est l'esprit du Seigneur, là est aussi la liberté. Et nous tous, en contemplant à visage découvert la face du Seigneur, comme dans un miroir, nous nous transformons en la même image, sa gloire devenant la nôtre, comme cela doit être de la part du Seigneur de l'esprit.

III, 11-18. En écrivant la première ligne de ce morceau, Paul voulait exprimer l'idée que la dignité attachée au ministère évangélique est avant tout de nature à donner à celui qui en est revêtu une grande énergie morale, tant pour accomplir ses devoirs, que pour affronter les dangers et les épreuves qu'il rencontre dans son chemin. Mais il laisse immédiatement tomber cette idée, pour ne la reprendre qu'au chapitre suivant, parce que l'image du voile de Moïse, dont il s'était occupé tout à l'heure, lui suggère une nouvelle comparaison qui, après tout, n'est pas étrangère à son sujet.

S'il dit que l'apôtre de Christ parle et agit avec assurance (courage, franchise), c'est qu'il se rappelle avant tout ce qui distingue sa prédication à lui, de celle d'autres missionnaires qui, loin d'insister sur la différence radicale entre l'ancienne et la nouvelle alliance, entre l'économie de la lettre et celle de l'esprit, prétendaient au contraire revendiquer aujourd'hui encore pour la première la même dignité et autorité qu'elle avait eue autrefois. C'est à cet égard qu'il se sépare d'eux, parce qu'il tient à proclamer hautement que l'ancienne a fait son temps, que ç'avait été une institution passagère, que la venue de Christ en marque la fin.

Or, cette vérité n'est pas généralement reconnue. Les Juifs, et parmi les chrétiens ceux qui ne peuvent se défaire des traditions du judaïsme, ont de la peine à comprendre le vrai rapport entre l'Évangile et la loi ; leur intelligence, à cet égard, est hébétée, faible (litt.: calleuse). Ce fait est dépeint sous la forme allégorique empruntée, comme nous venons de le dire, à ce même récit de l'histoire mosaïque relatif au visage radieux du prophète. Ici Paul, usant d'une certaine liberté exégétique, parle du voile de Moïse dans un sens étranger à l'original, mais rentrant dans l'application typologique, autorisée par les méthodes de l'école. C'est Moïse qui, en mettant le voile, aurait voulu empêcher le peuple de s'apercevoir de la cessation de l'éclat de son visage ; cela veut dire, en termes propres, que la Providence a voulu et permis que l'intelligence du sens intime et prophétique de la révélation, qui devait aboutir à Christ, ne fût pas tout de suite l'apanage de tout le monde ; ainsi aujourd'hui encore, quand les textes de l'Écriture, les documents révélateurs de l'ancienne alliance, sont lus aux Juifs, c'est comme un voile qui s'interpose entre les textes et les yeux des lecteurs. (L'auteur dit d'abord que le voile est sur la

lecture, c'est-à-dire sur le texte, ensuite qu'il est sur le cœur, c'est-à-dire sur l'intelligence; les deux formules sont équivalentes.)

Il n'y a que la fin du morceau qui n'est pas bien transparente à première vue, et nos traductions vulgaires ont été bien malheureuses dans la tournure qu'elles ont donnée à la pensée de Paul. Voici ce qu'il veut dire: il veut opposer à l'inintelligence judaïque l'intelligence chrétienne, en se servant toujours un peu de son allégorie. Quand on se convertit au Seigneur, le voile tombe, il est ôté. Le chrétien voit ce que le Juif n'a pas vu, savoir, que l'éclat de l'institution mosaïque a disparu, que l'ancienne alliance est abolie. Le chrétien est libre à l'égard de la loi dont le Juif reste l'esclave. Le chrétien a passé du régime de la lettre à la sphère de l'esprit, car c'est le Seigneur Jésus-Christ qui *est* l'esprit, en tant que c'est avec lui que le nouvel esprit entre dans l'homme; il est le Seigneur *de* l'esprit, comme ayant à le communiquer (*Théol. apost.*, II, 132). Mais ce n'est pas tout (et ici l'apôtre va dépasser le cercle plus restreint de la thèse qu'il a discutée dans ce chapitre); non seulement le voile est ôté pour l'intelligence, non seulement l'éclat de la face de Christ que contemplent les fidèles les éclaire sur les desseins de Dieu, cet éclat se communique à eux-mêmes; en s'y mirant ils le reflètent, la gloire de Christ devient la leur, et l'image de son être à lui, par la puissance même de son action vivifiante, change leur nature et y opère une métamorphose, laquelle, malgré l'expression choisie pour la décrire, ne s'arrête pas à la surface. (Nous rejetons absolument la traduction usitée: *de* gloire *en* gloire, comme s'il s'agissait d'un progrès. Paul dit: de la gloire (de Christ) en la gloire (de nous), pour expliquer dans quel sens il se sert du mot *transformer*.)

[1] C'est pour cela que, chargé d'un pareil ministère par la grâce de Dieu, je ne faiblis point, mais rejetant loin de moi tout ce qui est honteux et ce qui fuit la lumière, je ne suis point les voies de l'astuce, je ne fausse point la parole de Dieu, mais je tiens à me recommander à la conscience de tous les hommes, à la face de Dieu, par la manifestation de la vérité. [3] Et si mon évangile reste voilé encore, c'est pour ceux qui périssent qu'il reste voilé, pour les incrédules dont le dieu de ce monde a aveuglé l'intelligence, afin qu'ils ne voient point briller la splendeur de l'évangile de la gloire de Christ, lequel est l'image de Dieu. Car ce n'est pas moi-même que je prêche, mais le Christ Jésus, le Seigneur; quant à moi, je

me déclare votre serviteur, en vue de Jésus. Car le Dieu qui a dit à la lumière de luire dans les ténèbres, c'est lui aussi qui l'a fait luire dans nos cœurs, à l'effet de faire resplendir sur la face de Christ la connaissance de la gloire de Dieu.

IV, 1-6. Reprenant maintenant la pensée déjà indiquée plus haut (chap. III, 12), l'apôtre expose en peu de lignes comment il comprend son devoir en face d'une mission aussi importante, et qu'il doit, non à son mérite propre ou à sa capacité naturelle, mais à la seule grâce de Dieu, lequel lui donne, avec la charge, l'aptitude qu'elle réclame. Il parle donc de son courageux dévouement, de la fidélité avec laquelle il remplit sa tâche, de l'intégrité de son caractère qui dédaigne tous les moyens détournés de conquérir la faveur et l'estime des hommes, pour se recommander uniquement par sa droiture et son zèle apostolique, qualités qui, en se produisant à la face de Dieu, c'est-à-dire sincèrement et loyalement, doivent lui assurer en même temps l'assentiment des consciences. Mais il ne peut s'empêcher de signaler en passant la conduite toute différente de ceux auxquels il a déjà fait allusion plus haut (chap. II, 17; III, 1) et dont il repousse avec énergie les motifs égoïstes, les moyens astucieux et les faux enseignements.

Sans doute, ajoute-t-il, mes efforts ne sont pas partout et toujours couronnés de succès : le voile dont j'ai parlé cache toujours la vérité aux yeux de plusieurs, et la gloire de Christ, lequel est pour l'humanité l'image du Dieu invisible, en d'autres termes, le révélateur par excellence et la révélation la plus parfaite, leur reste cachée indéfiniment. Le fait est incontestable; pour l'expliquer, l'apôtre ne connaît qu'une seule cause, c'est l'action du dieu de ce monde, c'est-à-dire du diable, qui frappe d'aveuglement ceux que la grâce du Dieu sauveur ne recherche point. Pour ce qui est de la désignation de Christ comme l'*image* de Dieu, nous aurons l'occasion d'y revenir. (Voy. Col. I, 15.)

Autrement la prédication évangélique a pour unique objet cette même gloire de Christ, devant laquelle la personne du ministre doit s'effacer entièrement pour se subordonner à l'intérêt du salut des autres. Éclairé le premier et par une illumination d'en haut, laquelle est éloquemment comparée à celle du monde primitif par la lumière nouvellement créée, l'apôtre doit, à son tour, et dans une sphère de plus en plus étendue, faire resplendir sur la face

de Christ, la connaissance de la gloire de Dieu, en d'autres termes, exposer au monde les admirables et salutaires desseins de la Providence, dont Christ est le centre, et déchirer ainsi le voile de Moïse qui cachait l'éclat vivifiant de la face radieuse du fils de Dieu.

[7] Mais je porte ce trésor dans un vase de terre, afin que ce qu'il y a d'extraordinaire dans mes forces soit attribué à Dieu, et non à moi, qui suis toujours surchargé mais non écrasé, embarrassé mais non désespéré, persécuté mais non délaissé, abattu mais non anéanti ; qui porte toujours avec moi, dans mon corps, le martyre de Jésus, pour que la vie de Jésus se manifeste aussi dans mon corps. [11] Car je suis sans cesse livré vivant à la mort à cause de Jésus, pour que la vie de Jésus se manifeste à son tour dans ma chair mortelle. Ainsi la mort exerce son pouvoir sur moi, la vie agit en vous. Et comme moi aussi j'ai l'esprit de foi, selon ce mot de l'Écriture : *J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé*, moi aussi je crois, et c'est pour cela que je parle, sachant que celui qui ressuscita le Seigneur Jésus, me ressuscitera aussi avec Jésus et me fera paraître avec vous devant lui. Car tout cela se fait à cause de vous, afin que la grâce de plus en plus abondante fasse aussi abonder, à la gloire de Dieu, les actions de grâces d'un plus grand nombre.

IV, 7-15. L'apôtre passe au revers de son tableau. Après avoir exalté la dignité du ministère évangélique, il en retrace aussi les peines et les misères ; il le fait cependant de manière à insister sur les considérations et les expériences qui doivent l'élever au dessus des faiblesses humaines (chap. IV, 7-V, 10). Ce morceau, tout simple et naturel qu'il est, a donné lieu à quelques méprises exégétiques, et nos traductions ordinaires laissent beaucoup à désirer relativement à l'expression de la vraie pensée de l'original. Rien qu'en persistant à mettre partout le pluriel (*nous* au lieu de *je*), elles en effacent les plus belles couleurs, pour beaucoup de lecteurs.

Tout d'abord il faut bien comprendre la portée des antithèses qui caractérisent cette partie du discours. Un *trésor* dans un *vase de terre!* Une inégalité patente, choquante même, entre la part de Dieu et celle de l'homme dans le travail apostolique, dans cette œuvre de régénération du monde par l'Évangile. Du côté de Dieu, non seulement la grâce, la révélation, la rédemption, mais encore la vocation du ministre, les dons de l'esprit, même les effets qui

peuvent se produire; du côté de l'apôtre, l'héritage commun des mortels, la faiblesse physique et morale. Il s'ensuit que la gloire de l'œuvre revient uniquement à Dieu. Plus le succès de l'homme est grand, plus ses forces paraissent extraordinaires, plus il se sentira le devoir d'en faire hommage au souverain dispensateur de tout bien.

Puis nous avons la peinture des tribulations auxquelles la carrière apostolique est en butte: charges et labeurs, embarras et soucis, persécutions et haines, revers et catastrophes — c'est un martyre incessant, qui rend plus étroits encore les liens qui unissent le disciple au Maître, c'est une vie qu'on pourrait appeler à juste titre une mort de tous les jours (1 Cor. XV, 31), une existence où l'on meurt tout en vivant.....

Mais c'est aussi une existence où l'on vit tout en mourant, où les forces qui naissent remplacent celles qui s'usent, où une main invisible allége le fardeau au moment où il menace de devenir écrasant, où la lueur céleste de l'espérance écarte les nuages qui assombrissent l'âme, où Dieu est proche quand les amis se cachent et que les ennemis s'avancent. Voilà ce qu'on peut appeler la vie de Jésus, comme l'autre phrase s'appelait son martyre. C'est cette sérénité d'esprit, cette fermeté de caractère, cette énergie de volonté, qui triomphe par la résignation même, et que le Maître verse abondamment, comme une sève intarissable, dans le corps du disciple, dans ce vase de terre, afin que sa chair mortelle, cet instrument faible et fragile, puisse continuer encore à faire son devoir. (Dans tout ceci il n'est pas le moins du monde question de la résurrection de la chair; voyez plutôt l'interprétation authentique qu'en donnera l'apôtre lui-même plus bas, v. 16.)

Un troisième élément principal de ce morceau, c'est l'idée que tout ce travail se fait, que toutes ces peines se supportent, et que toutes ces grâces se répandent pour les hommes vers lesquels l'apôtre est envoyé, *pour vous!* Paul revient jusqu'à trois fois à cette application. Mon lot à moi, dit-il, c'est la mort, la mort dans le sens indiqué tout à l'heure, le *mourir* perpétuel; mais c'est pour que votre lot à vous soit la vie, la vie dans le sens éminent du mot, dans le sens évangélique. Les chemins se présentent ici sous des aspects différents, car l'apôtre ne parle pas en ce moment des tribulations des autres, mais la perspective est la même pour eux et pour lui: une résurrection qui nous rappro-

chera de Jésus (chap. V, 6), et un jugement qui tiendra compte de l'emploi de la vie présente (chap. V, 10). (Si naguère encore, chap. XV, 52, il parlait de manière à se mettre au nombre de ceux qui ne mourraient point avant la parousie, on comprend que la préoccupation plus sérieuse relativement aux dangers qu'il courait tous les jours, lui faisait ici apparaître l'avenir sous d'autres couleurs, chap. I, 8; V, 8.) C'est cette perspective aussi qui soutient mes forces, dit Paul en concluant ; mon devoir est de prêcher l'Évangile ; je l'accomplis parce que je crois, parce que ma mission se présente à mon esprit comme une charge imposée par Dieu (1 Cor. IX, 16), ou mieux encore, parce que sa vocation a fait vibrer le fond de mon âme. (La citation du Psaume CXVI, 10 est faite de mémoire et n'a qu'une analogie fort éloignée avec l'original, dont elle n'exprime pas le vrai sens.)

[16] C'est pour cette raison que je ne faiblis point, mais quand bien même mon homme extérieur se consume, l'homme intérieur du moins se renouvelle jour par jour. Car les légères tribulations du moment présent produisent pour moi une masse infinie, incommensurable de gloire éternelle, en tant que je ne regarde pas à ce qui est visible, mais à ce qui est invisible ; car ce qui est visible est passager, ce qui est invisible est éternel.

IV, 16-18. La perspective de l'avenir assuré au chrétien l'élève au-dessus des faiblesses et des découragements inévitables pour ceux qui n'ont pas d'espérance ; pour lui, la comparaison de l'actualité plus ou moins sombre et de ce qui doit finalement la remplacer, fera toujours disparaître les peines du moment, ou du moins les rendra faciles à supporter (Rom. VIII, 18). L'apôtre de Christ, qui en souffre peut-être plus qu'un autre, puisera aussi dans ses convictions plus souvent éprouvées et mieux affermies une consolation plus riche et un courage plus invincible.

L'homme *extérieur* et *intérieur* ne représentent pas simplement le corps et l'âme ; le morceau qui précède nous fait voir clairement qu'il s'agit de l'antithèse entre la vie réelle, celle de l'expérience et du devoir journalier, les agitations et les dangers inséparables de la carrière apostolique, et la vie en foi et en espérance, qui est comme l'aliment qui soutient cette existence et la rend possible, alors que tout tendrait à la consumer rapidement. Après tout, le fardeau du moment est *léger*, si l'on met

dans la balance le *poids* des biens à venir ; la comparaison de la durée respective des deux conditions suffit à elle seule pour donner la préférence à ce qui est aujourd'hui encore invisible.

[1] Car je sais que, si ma demeure terrestre, qui n'est qu'une tente, vient à être défaite, j'aurai une maison construite par Dieu, une demeure éternelle, non faite de main d'homme, dans les cieux. Et je soupire dans l'autre, désirant revêtir mon logement céleste par dessus l'autre, puisque, après l'avoir revêtu, je ne me trouverai point dans un état de nudité. Car tant que je suis dans cette tente, je soupire comme sous un fardeau, parce que je voudrais, non pas ôter mon vêtement, mais mettre l'autre par dessus, afin que ce qui est mortel soit absorbé par la vie. C'est Dieu même qui m'a formé à cette fin, lui qui m'a aussi donné son esprit à titre d'arrhes. [6] J'ai donc bon courage en tout temps, et sachant que, tant que je demeure dans ce corps, je reste éloigné du Seigneur — car ma vie présente est celle d'un croyant et non celle d'un voyant — je suis plein de courage et j'aimerais plutôt quitter ce corps et aller demeurer près du Seigneur. Voilà aussi pourquoi je fais tous mes efforts pour lui plaire, que je demeure près de lui ou loin de lui. Car nous tous, nous devons comparaître devant le tribunal de Christ, afin que chacun reçoive ce qu'il a mérité, durant sa vie corporelle, selon ses œuvres, que ce soit bien ou mal.

V, 1-10. L'antithèse entre la vie présente et la vie à venir continue à préoccuper l'apôtre ; elle se présente à son esprit sous différents points de vue, à la fois naturels et profonds, mais qui, en s'entremêlant ici, rendent l'exposition un peu étrange et embrouillée et ont donné lieu à plus d'une méprise de la part des commentateurs. Nous tâcherons de ramener toute la clarté désirable dans le texte en en distinguant les éléments.

Il y a d'abord cette comparaison bien connue du corps avec une maison d'habitation, occupée par l'âme. Mais pour saisir tout à fait l'application que Paul fait de cette image, il faut se rappeler ce qu'il a dit dans l'épître précédente (chap. XV, 35 s.) sur les deux corps, qui doivent être successivement les formes et conditions de l'existence personnelle des membres du royaume de Christ. Il s'agit donc de *deux* corps, de deux habitations de l'âme, et non, comme c'est le cas dans la conception poétique ou philosophique ordinaire, d'une seule demeure dont l'âme finira par émigrer. Ainsi Paul oppose ici la demeure (le corps) *terrestre* à

la demeure *céleste;* la première aura une fin, la seconde sera *éternelle.* C'est par cette raison même que celle-là est comparée à une *tente* qui peut être facilement *défaite,* décomposée, disjointe, celle-ci à une *maison* régulièrement et solidement *construite* en maçonnerie. En y ajoutant l'épithète: *non faite de main d'homme,* il veut exprimer l'idée d'une origine étrangère à cette terre, indépendante de l'intervention des forces connues de la nature, et par conséquent aussi des chances de destruction, auxquelles est assujetti tout ce qui tient à l'existence physique actuelle. (C'est à dessein que nous avons traduit: *si* ma demeure terrestre vient à être défaite, et non : *lorsque* elle le sera, parce que la conjonction grecque l'exige ainsi et que l'apôtre ne veut pas parler ici d'une éventualité certaine et commune à tous les mortels, mais du cas spécial et simplement possible que lui, Paul, mourrait encore avant la parousie du Seigneur. Voyez plus haut la fin du commentaire sur chap. IV, 14, 15.)

A côté de cette première image, il y en a une seconde analogue et exprimant le même sens. C'est celle de *deux vêtements* que l'homme met l'un après l'autre. Nous disons *deux,* parce que le corps actuel (psychique, animal) doit être remplacé par un autre corps (pneumatique, spirituel), mais qui est toujours considéré comme un véritable corps, organe indispensable de la nouvelle vie réservée au croyant. Mais ici les interprètes sont arrêtés par plusieurs difficultés. D'abord Paul, dans la rapidité de sa rédaction improvisée, mêle un peu maladroitement les deux images disparates, de manière à dire : *revêtir un logement.* Ensuite, et cela est plus important, on ne voit pas tout de suite pourquoi, à deux reprises, il dit: mettre un vêtement *par dessus* l'autre. Le parallélisme entre un changement de corps et un simple changement d'habit paraissait si naturel, que la plupart des traducteurs ont négligé la particule que nous venons de souligner. Mais nous y voyons une allusion directe à ce qui a été dit 1 Cor. XV, 51 de la transformation des corps, ou du passage de l'une à l'autre forme de l'existence sans l'intervention de la mort et du tombeau. Paul exprime donc encore une fois l'espoir de vivre jusqu'au moment très-prochain de la venue du Seigneur, où une métamorphose subite rendra les croyants, alors vivants, aptes à participer à l'existence céleste en les *revêtant* du nouveau corps, sans qu'auparavant ils aient eu besoin d'*ôter* l'ancien (de mourir, dans le sens ordinaire du mot). Cette conception seule explique aussi l'emploi

du terme qui dit que l'élément mortel sera *absorbé* par la vie. L'existence à venir est déterminée par un organisme (un corps), tout aussi bien que l'existence actuelle. Or, le corps étant nommé un vêtement, l'apôtre est fondé à dire, qu'en ôtant le vêtement actuel on ne se trouvera pas dans un état de *nudité* (ce qui, dans ce contexte, reviendrait à dire : dans l'impossibilité de vivre), puisque un second vêtement remplacera le premier. Déjà les anciens copistes, ne comprenant pas toujours ces images, ont essayé de changer le texte pour lui trouver un sens. Le croyant, dit l'auteur (et moi en particulier j'en suis là), désire entrer dans la nouvelle condition d'existence, parce qu'il sait qu'elle offre toutes les garanties d'une vie inaltérable.

Et nous voilà arrivés à la troisième idée développée dans ce morceau : *Je soupire* après ce changement, parce qu'il aura pour moi des avantages réels. Actuellement ce qui prédomine, c'est le sentiment d'un *fardeau* (résumé très-succinct et très-expressif de tout ce qui a été dit chap. IV, 7 s.), de la distance qui sépare encore le croyant de son Sauveur ; car l'union avec lui, toute réelle qu'elle est, est encore circonscrite dans la sphère de la foi, des aspirations, de l'espérance ; elle ne sera parfaite que lorsqu'elle sera devenue immédiate et locale ; quand le *voir* aura remplacé, ou du moins confirmé et complété le *croire*. Dans le texte, ces deux notions sont représentées comme deux sphères ou milieux *à travers* lesquels le chrétien passe successivement.

C'est donc avec courage et sans aucune crainte que le croyant (et l'apôtre en particulier) contemple cet avenir, ou plutôt l'appelle de ses vœux. Ses efforts constants tendent à ce qu'il puisse voir arriver le moment décisif avec une parfaite sérénité d'esprit. Il sait que Dieu l'a *formé* à cette fin ; cette expression embrasse tous les éléments de l'action salutaire de Dieu en faveur de l'individu, l'élection, la vocation, la communication de tous les dons et forces nécessaires à l'obtention de la vie éternelle ; le secours de l'esprit saint, dont l'efficace se fait sentir pendant toute la durée de la vie terrestre du croyant, est un gage et un à compte (chap. I, 22) de ce que la vie future lui promet et lui réserve encore.

[11] Or, puisque je connais cette crainte du Seigneur, je cherche à gagner les hommes ; quant à Dieu, il me connait à fond, mais j'espère que vos consciences aussi ont appris à me connaître. Aussi ne dis-je pas cela pour faire de nouveau mon éloge devant vous,

mais pour vous fournir l'occasion de vous vanter, dans mon intérêt, afin que vous ayez de quoi répondre à ceux qui se vantent en prenant un masque, et non sincèrement. [13] (Car si j'ai «déraisonné», ç'a été en l'honneur de Dieu; si je suis dans mon bon sens, c'est pour votre bien.) Ce qui me retient, c'est l'amour de Christ, parce que j'estime que, si un seul est mort pour tous, c'est que tous sont morts, et qu'il est mort pour tous, afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux. [16] Ainsi moi, désormais, je ne connais personne selon la chair, et si j'ai connu Christ selon la chair, maintenant je ne le connais plus ainsi. Aussi bien quiconque est en Christ, est une nouvelle créature : les choses anciennes sont passées, voyez, tout est devenu nouveau. Et tout cela vient de Dieu, qui m'a réconcilié avec lui-même par Christ, et qui m'a conféré le ministère de la réconciliation, parce que, en effet, Dieu a réconcilié le monde avec lui-même en Christ, en ne pas tenant compte des péchés des hommes, et il m'a chargé de prêcher cette réconciliation. [20] C'est donc pour Christ que je fonctionne comme son délégué, comme si Dieu vous prêchait par ma bouche ; c'est pour Christ que je vous prie : laissez-vous réconcilier avec Dieu! Celui qui n'a point connu le péché, il l'a fait *péché* pour nous, afin que nous, nous devenions en lui *justice* de Dieu.

V, 11-21. Après avoir esquissé les deux tableaux du ministère apostolique, celui de sa dignité et de sa gloire (chap. II, 14-IV, 6), et celui de ses peines et de ses espérances (chap. IV, 7-V, 10), Paul revient encore une fois au reproche qu'on lui avait fait, de se complaire dans l'éloge de lui-même. Il proteste derechef contre cette insinuation, et est ainsi amené à établir les vrais rapports d'un ministre de Christ avec la communauté des croyants.

La perspective du jugement, dont il vient d'être question, la certitude que Dieu voit au fond des cœurs et que par conséquent aucune gloriole humaine ne saurait subsister devant lui, mais ne ferait que rendre plus terrible le moment de l'épreuve suprême, cette perspective serait à elle seule suffisante pour empêcher un homme, même un apôtre qui aurait fait son devoir, de faire parade de ses mérites. Si je parle un peu de moi-même, dit Paul, ce n'est donc pas un motif de vanité qui m'y pousse, encore moins le sot espoir d'en imposer à mon juge. C'est afin de vous rappeler mes services et de vous affermir ainsi, pour votre propre bien, dans vos bonnes dispositions envers moi. J'espère que ce but a été atteint et qu'il en résultera un double effet : d'abord, que les

convictions que j'ai cherché à faire naître en vous soient d'autant plus fortement enracinées dans vos cœurs; ensuite, que vous prendrez fait et cause pour moi, de manière à me décharger de la nécessité de plaider ma cause moi-même. L'occasion s'en présentera quand je me trouverai attaqué par des adversaires orgueilleux, chez lesquels le mérite n'existe pas dans le *cœur*, en réalité, mais dans le *masque*, dans leurs seules vanteries, dans des assertions gratuites et mensongères. Si eux prétendent que je *déraisonne*, en prêchant et en agissant comme je le fais, rappelez-vous bien que je fais tout en l'honneur de Dieu, et sachez mieux interpréter mes paroles et mes actes; si vous trouvez au contraire, vous, que je suis dans mon bon sens, et dans l'ornière du devoir, n'oubliez pas que je travaille à votre salut. (Le mot : il *déraisonne*, est pris, comme on voit, dans la bouche même des détracteurs.)

Voilà une première considération qui pouvait diriger l'apôtre à l'égard de l'appréciation de lui-même, et de la place à donner à sa propre personne dans ses communications faites à l'Église. En voici maintenant une seconde, infiniment plus élevée et plus décisive. *Ce qui me retient*, dit-il, ce qui m'empêche d'attribuer à ma propre personne, comme on me le reproche, une valeur particulière ou même excessive, c'est l'*amour de Christ*, c'est la considération de l'immense bienfait qu'il a apporté à l'humanité, au prix de son sang, et en comparaison duquel nul autre homme n'a rien accompli qui vaille la peine d'être relevé. Cela sera d'autant plus vrai que toutes les choses excellentes qu'un chrétien peut faire, sont faites, à vrai dire, par Christ même, qui est l'auteur de la nouvelle vie dont nous vivons aujourd'hui. On voit qu'en disant l'amour de Christ, l'apôtre ne parle pas de celui que le croyant doit au Sauveur, mais de celui que le Sauveur a eu d'abord pour les hommes.

Arrivé là, Paul s'arrête un moment à la récapitulation des idées dogmatiques de l'Évangile qui lui étaient plus particulièrement familières, mais non sans y rattacher de nouveau des réflexions sur la nature de sa mission apostolique. Quant à cette dernière, il se représente comme un *délégué*, un ambassadeur, un messager parlant au nom de la personne qui l'envoie (c'est-à-dire de Dieu), et reproduisant les paroles mêmes que cette personne est censée avoir prononcées d'abord. L'objet de la mission est déterminé de deux manières : d'un côté, par les

paroles qui résument la prédication apostolique: *laissez-vous réconcilier avec Dieu!* de l'autre, par ces mots : *pour Christ,* qui caractérisent l'envoyé comme l'agent de ce dernier, qui travaille pour sa cause, la recommande et la défend.

Quant au fond même des conceptions théologiques relevées en cet endroit, nous pouvons distinguer trois éléments, ou pour mieux dire trois points de vue, sous lesquels un seul et même fait, le salut en Christ, est successivement considéré. *Christ est mort pour les hommes,* voilà la base et l'essence de la prédication évangélique; il en découle trois conséquences, ou, en d'autres termes, trois manières dont le rapport nouveau des hommes avec Dieu peut être envisagé.

1° Les hommes (bien entendu, les croyants ; car on comprend, sans que Paul le dise, qu'il ne s'agit que de ceux-ci) *meurent* aussi, pour naître à une nouvelle vie, à la vie en Christ. Ce n'est pas ici le lieu de développer au long la théorie de la régénération. (Voyez la *Théol. apostol.*, liv. V, chap. 14.) Nous nous bornerons à rendre nos lecteurs attentifs à deux phrases incidentes de notre texte. Quand Paul dit : *si* un seul est mort *pour* tous. *c'est que* tous sont morts, cette conclusion semble nous autoriser à donner à la préposition *pour* (ὑπὲρ) le sens de : *à la place de*, et confirmer ainsi la théorie traditionnelle de la substitution, de préférence à une interprétation qui prendrait le *pour* dans le sens ordinaire de : *au profit de*.... On pourrait dire en faveur de cette dernière interprétation, que l'autre est inapplicable au second membre de la phrase du texte : Christ est ressuscité *pour* les hommes, et surtout s'appuyer sur ce que nulle part ailleurs l'idée de substitution ne s'attache explicitement à cette même locution. Cependant la liaison des deux idées est tellement facile et naturelle, et les rapports entre Christ et les croyants sont si généralement représentés par Paul au point de vue d'une identification personnelle, que la formule dogmatique reçue dans l'Église a pu être dérivée sans peine de pareilles prémisses. (*Théol. apost.*, II, p. 162 suiv.)

L'autre phrase que nous voulions relever est celle-ci : Paul dit ne plus vouloir connaître personne désormais *selon la chair.* La régénération ayant fait des hommes de nouvelles créatures, les conditions antérieures des individus, sociales, nationales, religieuses et autres, sont effacées (Gal. III, 28), il n'y a plus là que des chrétiens, et ceux qui (comme le faisaient ses adversaires) jugent les hommes et les choses à un autre point de vue, extérieur,

charnel, font voir par là même qu'ils ne sont pas entrés dans cette nouvelle communauté de vie. A titre d'exemple, l'auteur déclare que lui-même autrefois, et à l'égard de la personne même et de l'œuvre de Christ, s'était placé à ce point de vue purement extérieur ; nous dirions qu'il était rempli de préjugés, qu'il appréciait les faits d'après une mesure absolument insuffisante et fausse ; aujourd'hui il ne juge plus ainsi : rallié à Christ, uni à Christ, il sait ce qu'il est, ce que le croyant possède en lui ; cette transformation morale et religieuse a amené aussi une illumination de l'esprit (1 Cor. II, 15).

2° Les hommes sont *réconciliés* avec Dieu. La réconciliation (*Théol. apost.*, livr. V, chap. 16) se compose de deux éléments, d'après notre texte : le pardon des péchés de la part de Dieu, et la cessation de l'inimitié de la part des hommes. Mais le fait de ce pardon ne nous autorise pas à dire que Dieu *est* réconcilié, ou qu'il *se* réconcilie. Dans cet acte, Dieu est toujours actif, c'est l'homme qui est passif, et il l'est au point que l'apôtre ne dit pas : réconciliez-vous, faites un effort sur vous-mêmes, comme on le fait entre adversaires, après une querelle ; il dit : laissez-vous réconcilier, ne résistez pas à l'action que le Père céleste veut exercer sur vous par son esprit, afin de vous ramener à lui. A ce point de vue, l'idée d'une colère de Dieu, apaisée par n'importe quel fait extérieur, est entièrement éloignée de la théologie de l'Évangile. C'est le Dieu d'amour qui, sans avoir jamais changé de sentiment ou de dessein, prend l'initiative du rétablissement de l'harmonie entre lui et le monde, et qui, à lui seul, c'est-à-dire sans la volonté prévenante des hommes, conduit cette œuvre à sa fin. Pour ces derniers, il s'agit seulement d'accepter ce qui leur est offert gratuitement. Les textes, qui en apparence expriment une autre conception, reproduisent les formules populaires de l'Ancien Testament.

3° Les hommes sont *justifiés* (*Théol. apost.*, l. c.). Ils étaient pécheurs et comme tels passibles de la peine prononcée par la loi divine, de la mort. Christ, qui n'avait point connu le péché, c'est-à-dire qui avait réalisé en lui-même l'innocence (la justice) parfaite, a souffert la mort qu'il n'avait pas méritée. A la vérité, ces deux faits ne sont pas analogues, car la mort méritée par le pécheur, c'est la mort spirituelle, éternelle ; la mort soufferte par Christ, c'est la mort corporelle, temporelle. Néanmoins Dieu *veut bien* qu'en entrant en communion avec la mort et la résurrection

de Christ, par laquelle le vieil homme meurt et un nouvel homme vient à naître, le pécheur soit déchargé de sa coulpe antérieure et puisse ainsi être réputé juste relativement au passé, bien entendu à condition qu'il continue à l'être désormais, à l'aide du saint esprit qui lui en donnera les moyens. On remarquera que l'auteur ne se sert pas des adjectifs *pécheur* et *juste* (justifié), comme il aurait sans doute pu le faire. Les substantifs qu'il emploie sont beaucoup plus expressifs, parce qu'ils représentent davantage le point de vue théorique. Nous n'avons donc pas voulu les éviter au risque d'affaiblir sa pensée, mais nous les avons soulignés comme des termes impropres et techniques. Nous tenons pourtant à faire remarquer qu'en hébreu un seul et même mot sert à exprimer la notion du *péché*, et (par abréviation) celle d'un *sacrifice* d'expiation pour le péché. Il ne serait peut-être pas hors de propos de se souvenir de cette métonymie pour rendre l'explication de notre texte plus simple. (Rom. III, 25. Éph. V, 2.)

[1]Mais comme ouvrier de Christ, je vous exhorte aussi à ne pas recevoir en vain cette grâce de Dieu. Car il dit : *Au temps favorable je t'ai exaucé, au jour du salut je te suis venu en aide.* Or, voici maintenant le temps favorable, voici maintenant le jour du salut !

VI, 1, 2. Suit une péroraison pratique et exhortatoire qui se rattache à la description du ministère apostolique. Elle n'est pas aussi longue qu'elle le paraît d'abord (elle va jusqu'à chap. VII, 1), parce que l'apôtre y insère en passant une nouvelle apologie de sa personne et de ses actes, de même qu'il la fera suivre au chapitre suivant d'autres considérations individuelles.

En sa qualité d'*ouvrier* de Christ (terme que nous préférons à celui de *collaborateur*, parce qu'il n'implique pas l'idée d'une égalité qui serait ici hors de propos, comp. 1 Cor. III, 9), il ne se borne pas à prêcher l'Évangile (chap. V, 20), mais il s'applique aussi à le faire accepter, à lui faire porter ses fruits. Car il ne suffit pas qu'on l'entende, il faut aussi qu'on l'écoute, qu'on s'en pénètre. A ce propos, l'auteur rappelle une parole de Dieu consignée dans le livre d'Ésaïe (chap. XLIX, 8) et qu'il interprète comme une prophétie relative au siècle évangélique. «Ne laissez pas passer inutilement le moment favorable signalé d'avance à votre attention.»

Cette exhortation est surtout rendue efficace par la conduite et l'exemple de celui qui la donne. Du moins, l'apôtre déclare, v. 3-10, faire son possible à cet égard, et éviter tout ce qui pourrait affaiblir l'effet de ses discours.

[3] Je m'applique aussi à ne jamais offenser ou heurter quelqu'un en aucune façon, afin que mon ministère ne devienne pas un objet de blâme; au contraire, je tâche de me recommander à tous égards, comme doit le faire un ministre de Dieu, par une grande constance dans les tribulations, dans les calamités, dans les angoisses, sous les coups, dans les prisons, dans les émeutes, dans les fatigues, dans les veilles, dans les jeûnes; par la pureté, par l'intelligence, par la longanimité, par la douceur, par un esprit saint, par un amour sincère, par une prédication véridique, par la puissance de Dieu, par les armes offensives et défensives de la justice, par l'honneur et par l'ignominie, par la mauvaise et la bonne réputation; comme séducteur et véridique, comme inconnu et reconnu, comme allant mourir et toujours vivant, comme livré au châtiment et échappant à la mort, comme affligé, mais toujours joyeux, comme pauvre, mais enrichissant beaucoup d'autres, comme n'ayant rien et possédant tout.

VI, 3-10. Ce tableau composé de souvenirs et d'expériences personnelles reproduit, en d'autres termes et avec des détails plus variés et plus pittoresques, celui que nous avons vu au chap. IV, v. 7 et suiv. Il y en aura un troisième plus bas, au chap. XI. Bien qu'il nous soit impossible de savoir tous les faits particuliers qui ont dû se représenter à l'imagination de l'auteur, au moment où il écrivait chaque mot de ce morceau (car il est impossible de méconnaître qu'il s'agit ici d'allusions à des réalités historiques), nous ne trouvons guère d'obscurité dans cette énumération, et peu de mots suffiront pour préciser les termes un peu brefs de l'une ou de l'autre phrase.

Il y a d'abord l'assertion que l'apôtre se recommande en tant qu'il a fait ses preuves *par* la constance *dans* les tribulations, etc. La liberté que nous prenons ici, en variant les prépositions, ne peut que profiter à l'intelligence du texte. Paul s'étend beaucoup sur cette première série de faits, au sujet desquels nous pouvons nous borner à renvoyer les lecteurs au commentaire très-instructif qu'ils trouveront plus bas, chap. XI, 23-27.

Outre cette première qualité, il y en a d'autres que l'apôtre se permet de signaler, et à l'égard desquelles il pouvait hardiment défier ses adversaires de lui contester ses droits à l'estime du public chrétien; mais il se borne à les énumérer, sans entrer dans des détails, et de manière à rendre nécessaire, de notre part, quelques additions exégétiques. Ainsi nous dirions plus clairement: la *pureté* des intentions ou des mœurs, l'*intelligence* de l'Évangile même, la *longanimité* et la *douceur* dans les rapports ecclésiastiques souvent désagréables, l'*esprit saint* qui inspire les paroles, règle la conduite et soutient les forces...., la *puissance divine* qui se manifeste dans le succès et sert en même temps de preuve à la vérité et de témoignage en faveur de l'orateur (1 Cor. II, 4, 5); enfin, les *armes offensives et défensives de la justice* (comp. 1 Thess. V, 8. Éph. VI, 13 suiv.), ce sont en général toutes les qualités que Dieu accorde à ses ministres, ou dont il les arme, pour les mettre à même de remplir leur mission. Elles sont appelées armes de la justice, soit pour les distinguer des armes matérielles qui servent souvent une cause injuste, soit parce que le mot de *justice* peut servir à désigner d'une manière générale tout ce qui tient de loin ou de près à l'accomplissement de la volonté de Dieu, et il ne sera pas besoin de songer exclusivement et de préférence au sens spécial que ce terme a dans la théorie paulinienne.

Suit une dernière série de traits caractéristiques, dans laquelle il y a cela de particulier que ceux-ci sont énoncés par des antithèses, et qu'on peut, jusqu'à un certain point, rester dans le doute à l'égard de la valeur des prépositions, ou, ce qui revient au même, de la liaison logique des idées. L'interprétation la plus ordinaire veut que Paul dise: Je fais mon devoir, je me recommande, *soit* qu'on m'honore, *soit* qu'on me méprise, de sorte que la préposition grecque marquerait l'état dans lequel il se trouve, et que le sens serait: la diversité de ces états n'exerce aucune influence sur ma conduite, je reste fidèle à mon devoir, n'importe ma position, etc. Cette explication peut s'appuyer surtout sur ce que Paul paraît insister sur les fausses appréciations dont il est la victime (*comme* séducteur, etc.), et auxquelles il semble opposer la vérité (*quoique* véridique, etc.).

Peut-être cependant sera-t-il permis ici de laisser aux particules leur signification usuelle, de manière à faire dire à l'apôtre: ***par*** la mauvaise réputation que m'ont faite quelques-uns et ***par*** l'igno-

minie qu'ils me prodiguent, je me recommande et me légitime, non moins que *par* les sentiments opposés avec lesquels les autres m'accueillent. *Comme* le séducteur que je semble être à mes ennemis, comme l'homme inconnu qu'ils méprisent, comme le malheureux abandonné de Dieu, tous les jours exposé à mourir, éprouvé par les calamités, affligé par les revers et luttant contre la misère, je fais honneur à ma mission et j'en donne les preuves, tout aussi bien que *parce* que d'autres m'acceptent comme le prédicateur de la vérité, et me reconnaissent pour ce que je suis, et *parce* que Dieu me sauve toujours, parce que je conserve la sérénité de mon esprit, et parce que je possède des richesses d'un ordre supérieur, qui non seulement me suffisent à moi, mais profitent encore au monde.

Nous n'osons nous prononcer d'une manière absolue entre ces deux explications, il serait même possible que l'entraînement de l'écrivain, dans cette éloquente tirade, lui eût suggéré successivement des antithèses formulées à des points de vue différents.

[11] **Ma bouche s'est ouverte pour vous, Corinthiens; mon cœur s'est élargi! Vous n'êtes pas logés à l'étroit en moi; c'est dans vos entrailles qu'il y a peu de place. Eh bien, pour me rendre la pareille (je vous parle comme à mes enfants!), accordez-moi aussi une place plus large!**

VI, 11-13. Le ton de la lettre devient de plus en plus amical et paternel. L'effusion même, avec laquelle l'apôtre venait de parler de lui-même, était une preuve de la chaleur de ses sentiments; ce n'est que dans l'intimité qu'il pouvait se laisser aller ainsi, sans crainte d'être mal compris. Du moins, c'est ainsi qu'il interprète lui-même son discours de tout à l'heure. — La *bouche ouverte*, le *cœur élargi*, sont des images, des formes symboliques de la pensée, faciles à ramener aux idées de franchise, de sincérité, d'abandon, de sympathie. Après cela, il ne reste plus qu'une chose à désirer, c'est que l'harmonie se rétablisse complétement par le retour des Corinthiens à des sentiments plus chaleureux pour leur ancien maître.

[14] **Ne vous mettez pas de pair avec les incrédules; car, quel accord y a-t-il entre la justice et l'impiété? ou quelle compatibilité entre la lumière et les ténèbres? quelle communion entre Christ et**

Bélial ? ou quelle relation entre le croyant et l'incrédule ? enfin, quel rapport entre le temple de Dieu et les idoles ? Car vous êtes un temple du Dieu vivant, selon cette parole de Dieu : *Je demeurerai et je marcherai au milieu d'eux ; je serai leur Dieu et ils seront mon peuple. Sortez donc du milieu d'eux et tenez-vous à part, dit le Seigneur ; ne touchez pas à ce qui est impur et moi je vous accueillerai ; et je serai pour vous un père, et vous serez pour moi des fils et des filles, dit le Seigneur, le Tout-puissant.* [1] Or donc, puisque nous avons de pareilles promesses, mes bien-aimés, purifions-nous de toute souillure de la chair et de l'esprit, en achevant notre sanctification dans la crainte de Dieu.

VI, 14-VII, 1. L'auteur reprend le fil interrompu de son exhortation, que nous estimons être d'une portée tout à fait générale, et ne pas devoir être restreinte à quelque question spéciale, par exemple aux mariages mixtes ou à l'usage des viandes de sacrifice (1 Cor. VII; VIII). Le danger de retomber dans les errements du paganisme était, pour les Corinthiens, beaucoup plus à craindre sur le terrain moral, qu'à d'autres égards, et comme le salut ne saurait échoir aux pécheurs (1 Cor. VI, 9 suiv.), il convenait d'insister sur cette application pratique après l'invitation générale et théorique formulée à la fin du chapitre précédent et dans la première ligne de celui-ci.

Se *mettre de pair*, s'associer, vivre en communauté de sentiment et de conduite, cette idée est exprimée en grec par un terme qui rappelle une loi mosaïque (Lév. XIX, 19), par laquelle il était défendu d'atteler à la même charrue deux animaux d'espèce différente. C'est pittoresque, mais intraduisible, à moins qu'on ne veuille faire une longue paraphrase.

Paul déclare donc que cette communauté est moralement impossible, radicalement contraire à l'esprit de l'Évangile. Il va sans dire qu'il ne s'agit pas là des relations purement civiles (1 Cor. V, 9 suiv.), mais d'une participation des chrétiens à une vie foncièrement incompatible avec l'essence du christianisme, avec les lois du royaume de Dieu. Il est tellement pénétré de cette vérité, il éprouve tellement le besoin de l'inculquer aux consciences de ses lecteurs, qu'il la reproduit sous cinq formes absolument synonymes. Dans ces diverses antithèses, il n'y a rien qui exige une explication spéciale. La *justice* et la *lumière* représentent la *vérité* théorique et pratique octroyée et confiée à l'Église de Christ par la révélation ; la notion du temple de Dieu, appliquée

tantôt aux individus (1 Cor. VI, 19), tantôt à la communauté entière (ib., chap. III, 15 suiv.), est immédiatement rattachée à des passages de l'Ancien Testament avec lesquels elle est dans un certain rapport; enfin Jésus-Christ lui-même, comme chef et fondateur du royaume de Dieu, est naturellement opposé au chef du royaume opposé. *Bélial* (d'après l'étymologie hébraïque : négation du bien, perversité, mort), était dans la théologie judaïque du temps l'un des noms du diable. La forme *Béliar* provient d'une corruption populaire.

Quant aux passages cités, on en trouve beaucoup de semblables dans l'Ancien Testament (Lév. XXVI, 11, 12. És. LII, 11. Éz. XXXVI, 28; XXXVII, 27. Jér. XXXI, 9, 33; XXXII, 28), et il n'y a pas lieu de s'arrêter à ce que les dernières lignes ne s'y retrouvent pas littéralement. Paul cite de mémoire.

[2] Accueillez-moi! Je n'ai offensé personne, je n'ai fait de tort à personne, je n'ai exploité personne. Je ne dis pas cela pour vous blâmer, car je vous ai déjà dit que vous êtes dans mon cœur, à la vie et à la mort. J'ai une grande confiance en vous, je suis tout fier de vous; je suis plein de consolation, je suis au comble de la joie, malgré toutes mes tribulations.

VII, 2-4. Tout ce dernier chapitre est rempli de protestations d'amour fraternel, de la part de l'auteur, pour ses lecteurs, et d'insinuations touchantes qui doivent lui faire reprendre auprès d'eux la place qu'il avait précédemment occupée. Ici il n'y a encore que des phrases générales qui reprennent le discours commencé chap. VI, 12. De mon côté, dit Paul, il n'y a pas d'obstacle à ce que la bonne entente se rétablisse; vous ne pouvez avoir aucun grief contre moi, et si j'insiste sur ce fait, ce n'est pas pour vous mettre explicitement dans votre tort; au contraire, ce qui me revient sur votre compte remplit mon cœur de joie et de consolation. — Dans ce qui suit, il entre dans des détails et reprend le fil de ses souvenirs récents, qu'il avait laissé tomber chap. II, 13.

[5] Car à mon arrivée en Macédoine, je me trouvais dans une situation pleine d'inquiétudes; j'étais mal à mon aise à tous égards; au dehors, des luttes; au dedans, des appréhensions. Mais le Dieu qui console ceux qui sont abattus m'a consolé par la présence de Tite, et non seulement par sa présence, mais encore par la consolation

qu'il avait ressentie lui-même à votre sujet, en ce qu'il vint m'annoncer votre ardent désir, vos regrets, votre zèle pour moi, de sorte que ma joie en fut d'autant plus grande. [8] Car si je vous ai causé de la tristesse par ma lettre, je ne le regrette plus, bien que je l'aie regretté d'abord (car je vois que cette lettre vous a affligés, ne serait-ce que pour peu de temps); maintenant je me réjouis, non de ce que vous avez été affligés, mais de ce que vous l'avez été de manière à changer de sentiment. Car vous avez été affligés selon Dieu, afin que vous ne fussiez lésés en rien de ma part. C'est que la tristesse selon Dieu produit une repentance salutaire qu'on ne regrette jamais; tandis que la tristesse mondaine produit la mort. Voyez plutôt, cette tristesse selon Dieu, que vous avez ressentie, quel empressement elle a produit en vous! mais encore quelles excuses! et quelle indignation! et quelle crainte! et quel désir ardent! et quelle ferveur! et quelle sévérité! De toute façon, vous avez tenu à vous montrer purs dans cette affaire. [12] Aussi bien, si je vous ai écrit à ce sujet, ce n'était pas autant à cause de l'offenseur ou de l'offensé, mais afin que votre zèle pour moi se manifestât parmi vous à la face de Dieu. C'est ce qui m'a consolé; et outre cette consolation, j'ai été réjoui davantage encore par la joie de Tite, dont l'esprit a été tranquillisé par vous tous, parce que, si je vous ai vantés devant lui, je n'ai point reçu de démenti, mais de même que je vous ai toujours dit la vérité, de même aussi l'éloge que j'ai fait de vous à Tite, s'est trouvé être la vérité. Et son affection pour vous est d'autant plus grande, qu'il se rappelle la déférence que vous avez eue tous pour lui, et la modestie respectueuse avec laquelle vous l'avez accueilli. Je suis heureux de pouvoir en toutes choses me fier à vous.

VII, 5-16. Ce morceau, d'une rare fraîcheur, au point de vue du style épistolaire, n'a pas besoin d'une longue explication. Il suffira de rappeler les faits auxquels il y est fait allusion. Paul avait dû, pour plusieurs raisons qui nous sont suffisamment connues, écrire une lettre assez sévère aux Corinthiens. Depuis que cette lettre était partie, il se préoccupait de l'effet qu'elle avait pu produire, et comme il lui était resté à lui-même l'impression qu'il s'était peut-être expliqué avec trop de vivacité, il craignait que ses rapports avec l'église de Corinthe, loin de s'améliorer, ne fussent devenus moins rassurants encore que par le passé. L'éclat qu'il avait provoqué, par l'excommunication de l'individu qui vivait en inceste avec sa belle-mère, lui donnait à réfléchir, non qu'il se repentît de sa sévérité, mais parce qu'elle

pouvait avoir amené des conséquences plus fâcheuses encore, sans aboutir directement.

C'est dans ces dispositions qu'il était arrivé en Macédoine, et sa *situation* était on ne peut plus pénible (litt.: sa chair n'avait pas de repos, phrase dans laquelle la *chair* n'est pas opposée à l'esprit, mais comprend tout ce qui tient à l'existence naturelle). Tout changea à l'arrivée de Tite, qui revenait de Corinthe avec d'excellentes nouvelles. Le coupable avait été exclu; l'église avait témoigné de la déférence pour le représentant de l'apôtre; on exprimait le désir de le revoir lui-même; on prenait fait et cause pour lui contre ses détracteurs.

En présence de ces faits, Paul veut de son côté témoigner sa satisfaction et sa reconnaissance, et il est naturellement amené à parler du ton de sa précédente lettre. Il comprend que cette lettre a dû faire de la peine aux Corinthiens; il avoue même qu'il en a eu du regret; aujourd'hui il se félicite de l'avoir écrite, parce qu'elle a produit un effet salutaire. A cette occasion, il distingue deux sortes de tristesse qui peuvent être le résultat d'un blâme mérité: la tristesse selon Dieu, qui reconnaît le tort et s'applique à le corriger, et la tristesse mondaine, qui s'irrite du reproche et qui s'obstine dans le mal. Sa lettre, ayant produit le premier de ces deux sentiments, a donc été positivement utile et salutaire, et les lecteurs, bien que blâmés, n'ont pas été lésés, c'est-à-dire n'ont reçu aucun préjudice, ni matériel ni moral, de la sévérité de leur maître. L'effet en a été tout opposé: à l'égard du délinquant, indignation et sévérité; à l'égard de l'apôtre, empressement, excuses, désir cordial. Paul va même jusqu'à dire que sa lettre n'avait eu d'autre but que de leur fournir l'occasion de manifester ces sentiments, et que l'affaire en elle-même (soit à l'égard du fils offenseur, soit à l'égard du père offensé, voyez la première note sur 1 Cor. V) ne venait qu'en seconde ligne. C'est là un compliment dicté par l'amitié.

[1] Mais je vais vous faire connaître, mes frères, la grâce de Dieu qui s'est manifestée dans les églises de la Macédoine, en ce que, au milieu de nombreuses épreuves de l'adversité, leur extrême pauvreté, jointe à un empressement plein de joie, a su abondamment produire de riches libéralités. Car c'est selon leurs moyens qu'ils ont donné, je l'atteste, et même au-delà de leurs moyens, de leur propre mouvement, en me suppliant avec beaucoup d'instances de leur faire

la grâce de les laisser prendre part à ce service à rendre aux fidèles ; et ils ont contribué bien au-delà de ce que j'osais espérer : oui, ils ont donné leurs propres personnes, au Seigneur d'abord, puis à moi, sous l'impulsion de Dieu. [6] Aussi ai-je engagé Tite à conduire à bonne fin, chez vous aussi, cette œuvre de charité, comme il l'avait déjà commencée. Ou plutôt, comme vous vous distinguez en toutes choses, en foi, en éloquence, en intelligence, en zèle à tous égards et en attachement de votre part à ma personne, faites en sorte que vous vous distinguiez aussi dans cet acte charitable.

VIII, 1-7. Paul, étant arrivé dans la première partie de l'épître (chap. I-VII) à rétablir ses bons rapports avec la communauté de Corinthe, revient à parler de la grande collecte dont il avait déjà été question précédemment (1 Cor. XVI, 1 suiv.), et qui, à ce qu'il paraît, n'avait pas marché dans l'intervalle. Il fait aujourd'hui les instances les plus pressantes auprès de ses lecteurs, pour les engager à prendre part à cette œuvre d'un genre tout nouveau à cette époque. On entrevoit facilement qu'il avait des doutes sur la réussite.

Le style de tout ce morceau (chap. VIII, IX) laisse beaucoup à désirer sous le rapport de la lucidité et de la simplicité, mais l'embarras qui en résulte pour l'exégète, et surtout pour le traducteur, ne tient qu'à la forme de la phrase et non au fond de la pensée. A moins de s'astreindre à un absurde littéralisme, cette dernière pourra être rendue d'une manière parfaitement intelligible.

L'auteur commence par stimuler ses lecteurs en leur présentant l'exemple des églises de Macédoine, dont la situation économique et civile n'était rien moins que brillante. Elles étaient généralement pauvres et avaient beaucoup à souffrir de la part des païens et des Juifs (Actes XVI; XVII. Epp. aux Thess.). Malgré cela, *la grâce de Dieu* s'est manifestée là d'une manière extraordinaire, en ce qu'elle leur inspira, dans cette circonstance, un louable dévouement. Tout bon mouvement venant de Dieu, c'est à celui-ci que l'apôtre attribue l'heureux résultat qu'il a à signaler, savoir la *riche libéralité* avec laquelle les Macédoniens ont pris part à la collecte. Par une tournure qui ne laisse pas d'être piquante, Paul nomme la *pauvreté* des Macédoniens comme la cause, ou du moins comme le point de départ de cette *richesse*, et rapproche des afflictions de l'adversité la joie avec laquelle ils s'associèrent

à cette œuvre. Plus loin, il renchérit encore sur cet éloge : ils ont donné sans avoir besoin d'être stimulés (avis au lecteur !), ils ont même été les premiers à demander qu'on leur permît de prendre part à cet acte de charité, enfin ils ont donné plus qu'on n'était en droit d'attendre d'eux eu égard à leurs ressources, *ils se sont donnés eux-mêmes*, c'est-à-dire, ils se sont dépouillés pour parfaire une somme plus considérable. Et c'est cet exemple, ajoute l'apôtre, qui m'a engagé à revenir à la charge, chez vous aussi. Quelle insinuation, pour qui savait lire entre les lignes ! Aussi s'empresse-t-il d'effacer dans la phrase suivante (*Ou plutôt...*) ce que celle-là pouvait avoir de blessant ou d'équivoque.

Tout cela nous semble parfaitement clair et naturel. Cependant en comparant les traductions vulgaires, on voit que l'auteur n'a pas été généralement compris. Déjà les anciens copistes ont cru devoir changer le texte (par exemple par l'addition de quelques mots à la fin du 4e verset), pour lui prêter un sens étranger à la pensée de l'auteur.

[8] Ce n'est pas un ordre que je vous donne là, mais par l'exemple du zèle des autres, je veux éprouver la sincérité de votre propre charité. Car vous savez la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, comment à cause de vous il s'est fait pauvre, bien qu'étant riche, afin que vous fussiez enrichis par sa pauvreté. C'est donc un simple avis que je vous donne en ceci, car c'est là tout ce qu'il vous faut à vous, qui dès l'année passée avez commencé, non seulement à agir, mais aussi à vouloir : maintenant donc conduisez aussi l'action à bonne fin, et de même qu'il y a eu empressement à vouloir, qu'il y ait aussi accomplissement en raison des moyens. [12] Car si la bonne volonté y est, chacun est le bien-venu dans la mesure de ce qu'il a, et non de ce qu'il n'a pas. Car il ne doit pas y avoir soulagement pour d'autres et gêne pour vous, mais, d'après le principe de l'égalité, aujourd'hui votre superflu servira aux besoins de ceux-là, afin que leur superflu serve à son tour à vos besoins et qu'il y ait égalité, selon ce qui est dit dans l'Écriture : *Celui qui en avait beaucoup n'en avait pas trop, et celui qui avait peu n'en avait pas trop peu.*

VIII, 8-15. Cette partie du discours est destinée principalement à déterminer le point de vue auquel il convient à un chrétien d'envisager une œuvre de ce genre. Tout d'abord il ne s'agit pas d'un *ordre*; l'acte perdrait même toute espèce de valeur, si l'on

n'y prenait part que par suite d'une sollicitation impérative. L'apôtre veut donc seulement montrer à ses lecteurs une occasion de bien faire, et les exciter en passant par un *avis* donné, par un simple conseil, à ne point la négliger. A cet effet, il leur a proposé d'abord l'exemple des Macédoniens. Il y en a un autre encore, plus digne d'attention, qu'il n'est guère besoin de rappeler à des chrétiens : c'est l'exemple de Jésus, qui a aussi donné tout ce qu'il avait, qui s'est dépouillé de sa gloire divine et est descendu dans l'humble sphère d'une bien modeste existence terrestre, pour nous doter si richement (Phil. II, 5 suiv.). Cette considération est d'ailleurs introduite comme par parenthèse.

Par une autre raison encore, Paul croit pouvoir se borner à un simple avis : la cotisation a déjà été commencée à Corinthe (et organisée, comme on sait, d'après la méthode d'une collecte hebdomadaire), il s'agit donc seulement de continuer. Mais ici il y a dans l'expression que l'auteur donne à sa pensée quelque chose de paradoxal, on pourrait dire une contradiction : non seulement vous avez déjà *agi*, dit-il, mais vous avez même *voulu*; et plus loin : il ne faut pas se borner à *vouloir*, il faut aussi *agir*. Malgré l'apparence, la pensée est juste et vraie. Voici ce qu'il veut dire : L'année passée vous vous êtes mis à l'œuvre, et cela avec empressement et bonne volonté, ce qui est bien la chose capitale en pareille circonstance. Aujourd'hui vous voudrez faire voir que cette bonne volonté y est encore, en achevant l'œuvre, en persistant jusqu'au bout.

Ensuite l'apôtre passe à une nouvelle recommandation qui rentre dans le même ordre d'idées : Chacun doit donner *selon ses moyens*; c'est d'après cela, et non autrement, que le don sera apprécié, pourvu que la bonne volonté y soit. Elle rend également riches tous les dons, petits ou grands, dès qu'ils se mesurent d'après ce que chacun peut faire. Ici encore, la forme de la phrase n'est pas transparente. *Chacun est le bienvenu* (pour ceux qui se chargent de recueillir les dons, ou pour ceux qui doivent en profiter, ou enfin pour Dieu même) *dans la mesure de ce qu'il a et non de ce qu'il n'a pas*, en d'autres termes, chacun sera apprécié selon ce qu'il peut donner et non selon ce qu'il ne peut pas donner. Autrement le don du pauvre, le denier de la veuve, serait d'une bien mince valeur, parce qu'on le mesurerait d'après les sommes qui manquent au donateur et non d'après celles qu'il possède. On aurait dit plus simplement : dans la mesure de ce qu'il a et non de ce qu'il donne.

Enfin Paul fait valoir l'argument de la réciprocité qui doit être la conséquence d'un acte de charité, non pas que le chrétien doive donner pour qu'il reçoive, mais il doit se dire : si les autres étaient dans l'aisance et que moi je fusse dans le besoin, ils me donneraient aussi ! En présence des nombreuses vicissitudes de la fortune humaine, une pareille considération se présentait tout naturellement. Aujourd'hui vous donnez ; qui sait si demain vous ne serez pas dans le cas de demander ! A ce propos, l'auteur cite un passage de l'Exode (chap. XVI, 18), où il est question de la manne recueillie dans le désert selon les besoins de chaque famille, de manière que chacune, n'importe le nombre de ses membres, en avait tout juste assez. Le fait était au fond d'une nature toute différente ; Paul s'en tient à une ressemblance de forme, en tant que lui aussi a en vue un état de choses où l'inégalité des fortunes s'efface ; seulement au désert c'étaient la provision et la consommation qui se compensaient, ici la compensation devait se faire par la réciprocité des services.

[16] Grâces soient rendues à Dieu qui a mis le même empressement pour vous dans le cœur de Tite, car il a accueilli ma prière ; mais comme il était déjà plein de zèle, c'est de son propre mouvement qu'il part pour aller chez vous. Avec lui j'envoie un frère, dont l'éloge, au sujet de ce qu'il a fait pour l'Évangile, est dans la bouche de toutes les communautés, et qui, ce qui plus est, a été choisi par les églises pour m'accompagner dans mon voyage, avec le produit de cette œuvre de charité, à laquelle je me suis employé, pour la gloire du Seigneur même et pour prouver ma bonne volonté. [20] Car je tiens à éviter que quelqu'un puisse dire du mal de moi au sujet de cette abondante collecte, à laquelle je me suis employé ; parce que je me préoccupe de ce qui est bien, non seulement devant le Seigneur, mais encore devant les hommes. Avec eux, j'envoie encore un autre de nos frères, dont j'ai éprouvé le zèle maintes fois et en mainte circonstance, et qui aujourd'hui est bien plus zélé encore, par suite de la grande confiance qu'il met en vous. Ainsi, quant à Tite, il est mon collègue et mon collaborateur auprès de vous ; quant aux autres frères, ils sont les députés des églises, la gloire de Christ. Confirmez donc par le fait et votre charité et l'éloge que j'ai fait de vous ; confirmez-les leur à la face des églises !

VIII, 16-24. Cette dernière partie du chapitre est à plusieurs égards un modèle de tact et d'aménité de caractère. D'abord Paul

recommande en deux mots aux Corinthiens son ami Tite, porteur de la présente lettre, et chargé de diriger l'affaire de la collecte. Il y avait de sa part du dévouement à faire une seconde fois un voyage fatigant, peut-être désagréable, et non exempt de périls ; Paul lui laisse tout entière la gloire de ce service rendu à l'Église. (En grec, les verbes sont au passé : *il est parti, j'ai envoyé*, parce que l'auteur, en écrivant, se met au point de vue des lecteurs au moment de la réception de la lettre.)

Avec Tite, doivent arriver à Corinthe deux autres personnages que Paul introduit à cette occasion. Tous les deux nous resteront inconnus, bien que peut-être leurs noms se retrouvent ailleurs dans l'histoire apostolique. Il n'a pas plu à l'auteur de les nommer, et toutes les conjectures faites pour suppléer à son silence, sont incertaines et hasardées. Nous n'oserions pas même affirmer que leurs noms doivent être cherchés parmi ceux mentionnés dans les Actes (chap. XX, 3, 4) à l'occasion de ce même voyage de l'apôtre. L'un de ces personnages est signalé comme étant connu dans beaucoup d'églises par ses prédications ou ses travaux de missionnaire, l'autre comme ayant donné maintes fois à Paul personnellement des preuves de son zèle. Nous pourrons en conclure que ce dernier était plus intimement lié avec l'apôtre, l'autre moins rapproché de sa société habituelle. Tous les deux sont les députés des églises pour l'affaire de la collecte, c'est-à-dire chargés d'en porter le produit à Jérusalem. Paul insinue à cette occasion que c'est lui qui a provoqué ces choix pour éviter toute fausse interprétation de son zèle, ses adversaires pouvant jeter un faux jour sur son désintéressement s'il avait été personnellement détenteur et porteur des sommes réalisées. Il ne faut pas seulement, dit-il, avoir la conscience nette devant Dieu, mais encore être à l'abri du soupçon, même injuste, devant les hommes. C'était pour prouver *sa* bonne volonté (et non pas celle des Corinthiens, comme dit ridiculement le texte vulgaire) qu'il avait organisé la collecte ; son but pouvait être manqué s'il donnait la moindre prise, même à la plus odieuse et la plus gratuite supposition de la calomnie.

Après avoir résumé en deux mots ses recommandations et les titres des trois députés à un accueil amical et respectueux de la part des Corinthiens (à laquelle occasion il les appelle la *gloire de Christ*, c'est-à-dire, des hommes par les services desquels le nom de Christ est glorifié), Paul termine en exhortant ses lecteurs à prouver par le fait, soit aux députés eux-mêmes, soit, par leur

entremise, à tous les chrétiens, chez lesquels ceux-ci auraient l'occasion de les mentionner, que leur charité est sincère et prête à agir, et qu'ils méritent l'éloge qu'on a fait d'eux. (La syntaxe de la dernière phrase est incorrecte et fautive dans l'original, surtout dans les éditions critiques ; notre traduction est un essai de la rendre intelligible sans trop s'en éloigner.)

* * *

[1] Car pour ce qui est du secours destiné aux fidèles, il est superflu de vous écrire, puisque je connais votre bonne disposition, au sujet de laquelle je fais votre éloge aux Macédoniens, en disant que l'Achaïe s'est tenue prête dès l'année passée, et le zèle dont vous donnez l'exemple en a stimulé un grand nombre. Cependant j'envoie ces frères, afin que l'éloge que j'ai fait de vous ne soit pas démenti à cet égard, mais que vous soyez prêts comme je le disais, de peur que, les Macédoniens arrivant avec moi et ne vous trouvant pas prêts, cette confiance ne tourne à ma honte, pour ne pas dire à la vôtre. J'ai donc jugé nécessaire de prier ces frères de me devancer auprès de vous, et d'organiser préalablement votre libéralité, déjà annoncée d'avance, afin qu'elle fût prête comme une véritable libéralité, et non comme une lésinerie.

IX, 1-5. La liaison de ce chapitre avec le précédent a été l'objet d'un examen spécial dans l'introduction. Nous nous bornerons ici à dire qu'à la rigueur elle peut s'établir de la manière suivante : Paul venait d'annoncer aux Corinthiens l'arrivée de trois députés, il les prie de justifier les éloges qu'il leur avait prodigués par anticipation, *car*, ajoute-t-il, il sera inutile de traiter ici le fond même de la chose en question. Mais tout le monde voit que c'est là une manière assez singulière d'entrer en matière quand on a déjà épuisé un sujet. Nous nous en tiendrons donc plutôt à la solution donnée plus haut.

Comme du reste les lignes qu'on vient de lire ne font que récapituler le contenu des pages précédentes, l'auteur trahit suffisamment sa crainte que le résultat ne soit pas en proportion de ce qu'il se croyait autorisé à attendre. Il dit s'être avancé en Macédoine en préconisant le zèle des Corinthiens, et maintenant il trouve nécessaire de faire prendre les devants à quelques amis, pour être sûr de ne pas se trouver compromis lors de l'arrivée des députés macédoniens, qui devaient plus tard l'accompagner lui-

même. Ces derniers ne sont pas les mêmes que ceux dont il
question plus haut et qui sont encore une fois annoncés ici.

[6] Au reste, celui qui sème parcimonieusement, moissonnera
parcimonieusement, et celui qui sème avec libéralité, moisso
aussi avec libéralité. Chacun selon qu'il se le propose en son c
non pas avec regret, ni par contrainte; car *Dieu aime celu*
donne avec joie. Mais Dieu peut aussi vous combler de toutes s
de grâces, afin que, ayant toujours en toutes choses suffisam
pour tous vos besoins, il vous en reste encore au delà, pour t
sortes de bonnes œuvres, selon cette parole de l'Écriture:
répandu, il a donné aux pauvres, sa justice subsiste à jamais

IX, 6-9. L'apôtre fait valoir ici un nouveau motif en fave
la charité bienfaisante envers le prochain; c'est que Die
récompense, et que plus on donne, plus on reçoit pour do
encore. Ce motif, sur la valeur duquel nous nous sommes exp
plus haut (chap. VIII, 14), se rattache ici à ce qui avait ét
sur les deux manières de donner (chap. VIII, 12; IX, 5),
l'une fait perdre à l'acte tout son prix. La phrase de transi
v. 7, pourrait être mise en parenthèse, ou bien être rattach
précédente par un mot, comme par exemple: voici ce que je
dire, ou: Pénétrez-vous bien de ceci, etc. Les phrases adverbi
parcimonieusement, avec libéralité, dont nous ne voulions
effacer la couleur par une traduction moins figurée (peu, beauc
ne s'appliquent bien qu'aux semailles; l'apôtre les applique
à la moisson, ce qu'il pouvait faire parce que tout le mond
que c'est une métaphore et que le sens primitif n'y est pour
Paul veut dire: Dieu vous donnera comme vous aurez donn
autres. Au point de vue moral, cette pensée est dominée p
principe de la juste et modeste appréciation de ce qui est n
saire et suffisant, principe par lequel on fait encore la part
large à l'égoïsme naturel de l'homme, le chrétien pouvant
bien au delà. Le superflu est un dépôt que nous devons
valoir au profit des autres, en qualité d'agents comptables
Providence, laquelle permet et amène les inégalités de fort
de ressources parmi les hommes, pour les rapprocher les u
autres par des liens plus nobles et plus sacrés que ceux du
L'Ancien Testament aussi, que l'auteur invoque à cet
(Prov. XXII, 8. Ps. CXII, 9), exalte la bienfaisance et la cl

et lui assure la rémunération divine. En hébreu, les notions de *justice* et d'*aumône* sont exprimés par le même mot, au moins dans le langage des temps apostoliques, et ici elles se tiennent de très-près aussi dans la phrase qui va suivre.

[10] Celui qui fournit au semeur la semence et du pain pour sa nourriture, vous fournira la semence à vous aussi et la multipliera, et augmentera les fruits de votre justice, vous enrichissant de toutes manières pour toutes sortes de libéralités, lesquelles, par mon entremise, provoqueront des actions de grâces rendues à Dieu. Car l'accomplissement de cette sainte œuvre ne servira pas seulement à pourvoir aux besoins des fidèles, mais il donnera un excédant par leurs nombreuses actions de grâces rendues à Dieu. C'est qu'en vue de la preuve donnée par ce service ils glorifieront Dieu au sujet de la soumission que vous professez pour l'Évangile de Christ, et de la libéralité de votre cadeau envers eux et envers tous. Ils prieront Dieu pour vous, parce qu'ils éprouveront de la sympathie pour vous à cause de la grâce dont Dieu vous a comblés. Grâces soient rendues à Dieu pour son don ineffable!

IX, 10-15. D'après le texte vulgaire, cette péroraison se présente sous la forme d'un vœu, les verbes étant à l'optatif. La différence, au fond, n'est pas grande. Les idées qui y sont développées sont d'ailleurs contenues en substance dans les versets précédents. La charité chrétienne est encore une fois comparée à des semailles, qui rapportent plus, en quantité comme en valeur, qu'on n'a dû dépenser pour les faire. La *semence*, dans le sens de la métaphore, c'est le petit sacrifice qu'on demande aux Corinthiens en faveur de leurs frères nécessiteux. Par le secours rémunérateur de Dieu, non seulement elle profitera à ces derniers et comblera leur *déficit* (v. 12; chap. VIII, 13), mais elle donnera encore un *excédant*, un bénéfice net, qui reviendra aux donateurs et augmentera leurs moyens pour des cas analogues. Les *fruits de la justice* (voyez la note précédente) sont précisément les bienfaits de ce genre inspirés aux fidèles par le sentiment de leur devoir.

Ce passage prouve aussi l'importance que l'apôtre attachait à la prière, et plus particulièrement à la prière d'intercession. En recevant ce don de mains étrangères et autrefois païennes, les chrétiens de Jérusalem seront doublement portés à rendre grâces à Dieu, d'abord pour la conversion de leurs frères, ensuite pour

les sentiments qui les ont engagés à songer aux besoins d'hommes qu'ils ne connaissaient pas même. Du reste, ces sentiments n'ont rien de purement personnel; inspirés par l'esprit saint, ils se manifestent virtuellement *envers tous* les frères, sans distinction, et se manifesteront, le cas échéant, de la même manière envers d'autres. De pareils sentiments sont par eux-mêmes déjà une grâce visible de Dieu, pour laquelle il convient de le remercier.

* * *

[1] D'un autre côté, moi, Paul, je vous engage, par la douceur et la bonté de Christ, moi qui, «chez vous, et en face, suis si modeste, et si hardi contre vous quand je suis loin», je vous prie, dis-je, de ne pas m'obliger à être hardi quand je serai présent, avec cette assurance avec laquelle je compte bien oser quelque chose contre certaines gens qui pensent que je me conduis comme un homme faible. [3] Car bien que je ne sois qu'un faible mortel, ce n'est pas comme tel que je fais mes campagnes : mes armes de guerre ne sont pas humainement faibles, mais divinement puissantes, pour démolir des citadelles, de manière à renverser tous les raisonnements qui s'élèvent comme un boulevard contre la science de Dieu, et à asservir toute pensée à l'obéissance de Christ; et je suis prêt à punir toute désobéissance, dès que votre obéissance à vous sera parfaite.

X, 1-6. Nous arrivons brusquement à une troisième partie de cette épître, dans laquelle Paul, désormais rassuré sur les dispositions de la majorité des chrétiens de Corinthe, se tourne avec vivacité et même avec aigreur contre ses adversaires et détracteurs. Il est très-important qu'on ne perde pas de vue cette distinction des membres de l'église en deux camps ou tendances. Quant à la forme, le discours ne se place pas partout au même point de vue. Généralement c'est la partie saine de la communauté à laquelle l'apôtre s'adresse ; mais tantôt il parle de manière à faire clairement ressortir l'absence de toute solidarité entre elle et l'autre parti, dont il parle dédaigneusement et à la troisième personne, tantôt aussi il s'exprime comme s'il avait encore besoin d'affermir les bonnes dispositions de ses adhérents, dont les esprits hésitaient encore entre les diverses tendances. Rien n'empêche d'admettre que quelques-uns restaient encore indécis, que Paul le savait et que son discours revient à eux plus directement de temps à autre.

Ensuite il est essentiel de bien connaître de quelle nature était l'opposition qu'il rencontrait à Corinthe. Et à cet égard, la longue et vive polémique à laquelle il va se livrer ne laisse subsister aucun doute. Ses adversaires étaient des Juifs, c'est-à-dire des chrétiens judaïsants, probablement en relation directe avec Jérusalem, soit par leur origine et leur séjour antérieur, soit du moins par leurs convictions. Ils combattaient l'enseignement de Paul relatif à la loi mosaïque, à son but et à son autorité, et pour le faire avec plus de succès, ils attaquaient ses propres titres à l'apostolat, et lui opposaient ceux des disciples immédiats de Jésus.

Après cela, il ne restera guère d'obscurité dans notre texte. Dès le premier mot, il s'annonce comme étant d'une portée tout autre que celui qui précède. Je viens de vous parler, dit Paul, comme un ami, comme quelqu'un qui vous estime, qui ne laisse pas passer une seule occasion de faire votre éloge. Je sais que tout le monde chez vous ne comprend pas ce langage, ni n'en est touché. Il y a là des gens qui affectent de me mépriser, de se moquer de moi, qui me contestent le droit de veiller à la discipline parmi vous, et qui prétendent qu'après tout je n'aurais jamais le courage de faire valoir mon autorité directement et sur place. Eh bien, ils se trompent, et je vous engage à ne pas vous laisser entraîner à me provoquer, à me mettre à l'épreuve. Je vous en supplie *par la douceur de Christ*, dont je suis le disciple et dont je voudrais en tout suivre l'exemple.

Comme l'apôtre se trouve ici en face d'adversaires, comme il est dans le cas de *combattre* des enseignements opposés à ce que lui savait et disait être le fond même de l'Évangile, et de *repousser* des attaques dirigées contre son caractère et son autorité, il est bien naturel qu'il revête sa pensée des formes d'une allégorie, qui lui est d'ailleurs assez familière. On l'accuse de faiblesse (et cette faiblesse aurait été plutôt morale que physique) ; eh oui, s'il ne s'agissait que de ses propres forces, il accepterait ce reproche, mais il est le *soldat* de Christ ; ses *armes* (Éph. VI, 13 ss.) sont *puissantes*, parce que Dieu les lui prête et les rend victorieuses ; avec elles, il ne s'arrête pas devant les *citadelles* et les *boulevards* que les faux et vains raisonnements des hommes, les préjugés des uns ou les spéculations des autres peuvent opposer à la science (connaissance) de Dieu, c'est-à-dire à la vérité religieuse (chap. IV, 2, 4) ; toute pensée venant de ce côté-là aura le sort des vaincus, elle sera *réduite en captivité*, soumise, de gré ou

de force, à l'obéissance de Christ, c'est-à-dire, amenée à reconnaître ses droits exclusifs à régler les destinées de l'humanité. Les passages parallèles font voir que ce terme d'*obéissance* se rattache intimement à l'idée de *foi*, ou plutôt de *conversion* (Rom. I, 5), de manière qu'ici aussi Paul aura plutôt parlé d'une soumission par la persuasion, par la connaissance de la vérité, que d'une pure réduction au silence.

Dans la dernière ligne, on voit clairement se dessiner la séparation des partis. La sévérité contre les opposants se manifestera par des actes, dès que l'apôtre sera sûr de pouvoir s'appuyer sur une majorité dévouée.

[7] Vous regardez à la face extérieure des choses ? Mais si quelqu'un est persuadé en lui-même qu'il est de Christ, qu'il se mette bien aussi en tête que de même que lui est de Christ, de même je le suis aussi ! Car lors même que je me serais glorifié un peu trop au sujet du pouvoir que le Seigneur m'a donné (pour votre édification, non pour votre ruine), je ne me trouverais pas dans le cas d'en avoir honte, pour que je n'aie pas l'air de vouloir «vous intimider par mes lettres». Car mes lettres, dit-on, sont sévères et énergiques, mais ma présence personnelle est sans vigueur et ma parole sans force ni effet. Que celui qui me juge ainsi, compte bien que tel que je suis en paroles dans mes lettres, quand je suis absent, tel je serai aussi dans mes actes, quand je serai présent !

X, 7-11. La question qui se trouve en tête de ce morceau, anticipe sur un ordre d'idées qui sera longuement développé dans le chapitre suivant. L'apôtre veut être apprécié d'après ses actes et ses sentiments, non d'après des considérations purement extérieures, d'après ses rapports avec l'Église et ses collègues de Jérusalem. Je suis tout aussi bien chrétien que qui que ce soit, j'ai le droit de me réclamer du nom de Christ tout aussi bien que ceux qui prétendent avoir le privilége de prendre ce nom (1 Cor. I, 12), comme s'il était réservé à une catégorie unique de croyants, ou qu'il se rattachât à des conditions locales et temporaires.

Il est vrai, ajoute-t-il, que je viens (chap. III-VII) de peindre avec emphase la dignité de l'apostolat ; que j'ai insisté sur les droits attachés à un pareil ministère ; que je me suis glorifié, enfin, peut-être un peu trop, à votre gré, de la charge que le Seigneur a daigné me confier (et cette charge et cette autorité ne sont-elles

pas essentiellement établies en vue de votre bien ?) ; mais je ne vois pas de raison pour me rétracter, quand il plaît à quelques-uns de me contester mes titres ; je suis en mesure de les maintenir envers et contre tous, et je ne crains pas d'être battu sur ce terrain-là. Certes, je ne le céderai pas parce qu'on se permet de dire que j'ai le verbe haut tant que je suis loin, et que je file doux quand je me trouve en face de ceux qui n'éprouvent pas le besoin de s'incliner devant moi. Telle n'est pas ma manière d'agir, et l'on peut compter sur ce que je donnerai à mes paroles, à mes injonctions consignées ici par écrit, la force et l'effet qu'il conviendra, quand je me trouverai en présence de ceux qui mettent le trouble dans l'Église. Si je reculais à ce moment décisif, alors, certes, on aurait raison de dire que je n'ai voulu que vous intimider, d'essayer d'un moyen bien peu coûteux, pour m'arroger une autorité que je me garderais bien de réclamer quand il faudrait pour cela payer de courage personnel.

[12] Car je n'ose m'associer ou me comparer à certaines gens qui se louent eux-mêmes. Ce sont eux qui, en se mesurant d'après eux-mêmes et en se comparant à eux-mêmes, agissent peu sensément. Moi, au contraire, je ne me vanterai pas outre mesure, mais dans la limite que Dieu m'a assignée comme mesure, de manière à ce que je vinsse entre autres jusque chez vous. (Car je ne m'arroge pas trop, comme ce serait le cas si ma mission ne m'avait pas fait venir chez vous ; puisque je suis réellement venu jusque chez vous dans la prédication de l'Évangile.) [15] Et ce n'est pas au sujet des travaux d'autrui que je me vante outre mesure ; j'espère, au contraire, que, si votre foi va en croissant, je grandirai moi-même davantage au milieu de vous, selon la limite qui m'est tracée, en tant que je prêcherai l'Évangile dans des contrées situées au delà de vous, et sans vouloir tirer gloire de choses déjà accomplies dans la sphère d'un autre. Mais quiconque veut se glorifier, doit se glorifier au sujet du Seigneur. Car ce n'est pas celui qui se loue lui-même qui aura bien soutenu l'épreuve, mais celui que le Seigneur loue.

X, 12-18. Paul ayant à se défendre contre des détracteurs très-peu scrupuleux quant au choix de leurs moyens d'attaque, et ne pouvant se taire parce qu'il ne s'agissait pas seulement pour lui de ses intérêts personnels, avait été amené plus d'une fois à se louer lui-même, bien malgré lui, sans doute. Ses adversaires en profitaient pour revenir à la charge et pour lui en faire un crime,

ou du moins pour se moquer de lui (chap. XI, 1 ss., 16 ss.). Cette position particulièrement désagréable et gênante lui suggère donc ici quelques réflexions propres à faire mieux apprécier ses actes et ses discours.

Il commence par dire ironiquement qu'il est loin d'oser se mettre sur la même ligne que ceux qui aujourd'hui prétendent gouverner l'église de Corinthe ; qu'il leur cède volontiers la place principale, ses mérites ne pouvant se comparer aux leurs. Mais il change de ton aussitôt pour dire son opinion simplement et crûment. Ce sont eux qui manquent de bon sens, car ils prennent pour mesure de leur valeur leur propre opinion, ils se comparent à eux-mêmes, comme si hors d'eux il n'y avait rien ou personne qui valût la peine d'être compté ou apprécié aussi. Or, celui qui ne voit que lui-même, qui n'a égard qu'à lui-même, aura toujours le jugement faux, parce qu'il lui manquera la juste mesure.

A ce propos, l'apôtre parle de sa *mesure* à lui, des moyens qu'il a pour apprécier son œuvre sans risquer de s'égarer, par suite d'une puérile vanité ou d'une insolente arrogance. Dieu lui-même lui donne cette mesure, en lui assignant une *limite*, nous dirions une sphère d'action, un champ à cultiver. (Le mot grec *canon*, employé ici, et qui a fini par passer dans les langues modernes dans des acceptions fort diverses, signifie proprement une canne servant à déterminer une ligne ou une mesure, et, par suite, une règle, une ligne de démarcation, etc.) C'est la comparaison de la besogne faite, du devoir accompli, avec cette ligne ou règle, qui donne la valeur du travail et de l'ouvrier. Or, dans ma limite ou ma sphère, dit Paul, il y avait entre autres la ville de Corinthe ; l'existence et la prospérité de l'église de cette ville est donc la mesure de mon travail apostolique ; je n'ai pas besoin de me vanter de choses que je n'ai pas faites, qui se seraient trouvées dans la sphère d'autrui, comme le font évidemment ceux qui aujourd'hui prétendent me supplanter chez vous et m'aliéner vos esprits ; loin de là, je nourris l'idée que ma sphère d'action s'agrandira encore : car si j'avais le bonheur de trouver que ma présence ne serait plus nécessaire chez vous, votre foi étant solidement établie, j'irais dans des contrées plus éloignées encore (il avait sans doute dès lors formé le projet de son voyage de Rome), et c'est votre église qui serait en quelque sorte la base, le fondement solide de cet agrandissement de mon activité apostolique (Rom. XV, 19 ss.).

Mais, après tout, ce n'est pas de gloire personnelle, de grandeur, de mérite, qu'un apôtre, qu'un chrétien devrait parler. Il ne doit connaître et préconiser qu'une seule gloire, c'est d'être membre du royaume de Dieu (1 Cor. I, 31). C'est le seul avantage positif qu'on puisse avoir, et celui-là on ne se le doit jamais à soi-même. Toute gloriole d'un autre genre, tout éloge de soi-même est donc, à vrai dire, une sottise. Si à Corinthe on veut se mettre à ce point de vue, Paul n'aura rien contre, il abondera dans le même sens. Mais ce n'est pas là ce qu'on y fait ; on ne se refuse pas les éloges, on ne dédaigne que le mérite des autres, et parce qu'il en est ainsi, il faudra bien que d'autres commettent la «sottise» de revendiquer leurs titres à eux.

[1] Plût à Dieu que vous sussiez supporter un peu ma « sottise »! Mais vous me supportez! Car je vous aime avec jalousie, mais avec la jalousie de Dieu, puisque je vous ai fiancés à un seul époux, pour vous présenter à lui comme une vierge pure, savoir à Christ; mais j'ai bien peur que, de même qu'Ève fut trompée par l'astuce du serpent, de même vos pensées ne soient corrompues et cessent d'être sincèrement attachées à Christ. Car si quelqu'un vient vous prêcher un autre Jésus que celui que moi je vous ai prêché, ou si on vous fait accepter un autre esprit que celui que vous avez reçu, ou un évangile différent de celui que vous avez embrassé, vous supportez cela parfaitement!

XI, 1-4. Encore une fois l'apôtre ne peut se défendre de ce ton d'ironie qui tout à l'heure lui échappait comme malgré lui, et encore une fois il se hâte d'en prendre un autre. Après tout, il croit pouvoir compter sur l'affection de la majorité des Corinthiens. Et la raison de cette confiance, c'est son propre amour pour eux. Il se dit *jaloux* d'eux et ne supporte pas l'idée d'avoir à partager leurs sympathies avec des étrangers, des intrus, qu'il appelle même des séducteurs, qu'il compare au serpent qui a trompé Ève, c'est-à-dire au diable même, puisque, après tout, il s'agit là d'une doctrine subversive qui déplace la base et le pivot même de l'Évangile, et change essentiellement la nature de l'œuvre de Christ. Pourtant (comme Ève au paradis) on écoute à Corinthe ces enseignements trompeurs et pernicieux, on se laisse dire que Jésus a explicitement sanctionné la loi, que c'est elle et non l'esprit de Dieu qui doit opérer le bien en nous ; et de cette

manière on se laisse détourner, sans s'en apercevoir, de l'unique sauveur qui soit donné aux hommes !

En écrivant le mot de *jalousie*, l'auteur, par une liaison naturelle des idées, introduit une seconde application de cette image, qui, sans être étrangère à son sujet, s'écarte cependant de sa première conception. Il se compare maintenant à un homme chargé de négocier un mariage, de rechercher une jeune personne pour un autre, et qui est tenu d'honneur à la remettre pure entre les mains de l'époux. Quand on se rappelle combien de fois, dans l'Ancien Testament, il est question d'un rapport conjugal entre Jéhova et Israël, ce rapprochement n'a rien d'insolite. Nous saurons ainsi en même temps ce que c'est qu'une jalousie de Dieu.

(Dans la dernière phrase, il y a une petite difficulté logique, du moins en apparence, en ce que le texte dit: Si quelqu'un *vient*.... vous support*eriez*, etc. C'est qu'en réalité il *est venu* des gens auxquels s'appliquait le reproche, mais l'apôtre ne veut pas affirmer trop énergiquement que les Corinthiens se sont laissé séduire par eux. En français, cette inconséquence syntactique est intolérable.)

[5] Or, je pense bien n'avoir pas été inférieur à ces apôtres par excellence ; et si je ne suis qu'un orateur très-ordinaire, je n'en suis pas là quant à l'intelligence, et je l'ai bien fait voir parmi vous en tout et par tout. Ou bien ai-je commis un péché en m'abaissant moi-même pour que vous fussiez élevés, en vous annonçant l'évangile de Dieu gratuitement ? [8] J'ai dépouillé d'autres églises en acceptant un salaire pour pouvoir vaquer à votre service, et tant que j'étais chez vous, quand je me trouvais dans le besoin, je n'ai importuné personne ; car les frères venus de la Macédoine suppléèrent à mes besoins, et à tous égards je me suis gardé et je me garderai de vous être à charge. Oui, je le déclare en prenant Christ pour témoin, cette gloire ne me sera pas ravie dans la province de l'Achaïe ! Pourquoi cela? Serait-ce parce que je ne vous aime point? Dieu le sait ! [12] Mais ce que je fais, je le ferai toujours, afin d'enlever tout prétexte à ceux qui en cherchent un, pour pouvoir se dire mes égaux en ce qui leur tient à cœur. Car ces hommes-là sont de faux apôtres, des ouvriers trompeurs, déguisés en apôtres de Christ. Et cela n'est pas étonnant : car Satan lui-même se déguise en ange de lumière ; ce n'est donc pas chose extraordinaire que ses ministres se déguisent en ministres de la justice. Mais leur fin sera conforme à leurs œuvres !

XI, 5-15. Le discours devient de plus en plus personnel, c'est-à-dire à la fois apologétique et polémique. Paul arrive à tracer un parallèle entre lui-même et les autres prédicateurs qui travaillaient à miner son autorité à Corinthe. Car il est évident que les *apôtres par excellence*, que l'auteur nomme ainsi ironiquement, sont précisément ceux qui, à Corinthe même, lui disputaient le terrain, et qui se posaient comme ayant de meilleurs titres à faire valoir, ou qu'une portion de l'église prisait davantage. Les anciens, ainsi que les réformateurs, croyaient qu'il s'agissait là des apôtres de Jérusalem, et l'on se servait de ce passage à l'appui de la polémique contre la primauté de Pierre; les modernes ont été quelquefois du même avis et en dérivaient la preuve d'un antagonisme personnel entre Paul et ses collègues plus anciens. Mais la suite du texte (v. 6 et 13) s'oppose à cette interprétation.

« Je ne crois pas être inférieur à ceux que plusieurs d'entre vous préfèrent, et au gré desquels on me dédaigne et me repousse. » Cette assertion forme le texte des pages suivantes et va être discutée en détail.

En premier lieu, il est question des qualités essentielles du prédicateur, et à ce sujet Paul revient à un point qu'il a longuement débattu dans la première épître (comp. surtout chap. I, 17 ss.; II, 1 ss.). Il admet volontiers que d'autres le surpassent relativement au talent oratoire, dont les Grecs avaient l'habitude d'exagérer la valeur; mais au point de vue de l'Évangile et du salut il y a bien quelque chose de plus important, c'est l'intelligence de la vérité, c'est la certitude qu'on n'y mêle pas des erreurs, en se laissant égarer par des préjugés. Et à cet égard, Paul espère bien soutenir la comparaison avec qui que ce soit. Au risque de paraître manquer aux règles de la modestie, il revendique ses titres, sa supériorité même, et en appelle à ce sujet à l'expérience de ses lecteurs. (Le mot grec employé dans ce passage et dont la langue française a fait le mot *idiot*, signifie proprement un *particulier*, par opposition à celui qui occupe un emploi public; c'est par exemple un simple membre de la communauté, opposé à celui qui porte la parole en public (1 Cor. XIV, 23); c'est ici celui qui ne s'élève pas au-dessus du niveau commun, et qui, par conséquent, n'a qualité ni pour parler ni pour enseigner.)

Un second point auquel l'apôtre s'arrête plus longtemps, c'est son principe de ne point se faire entretenir ou salarier par les communautés au milieu desquelles il travaillait (1 Cor. IX. 2 Thess. III). Évidemment ses adversaires en agissaient autrement. Lui, il *s'abaissait,* s'assujettissait à un travail manuel et pénible pour gagner son pain, et pour *élever,* instruire, édifier, sauver les autres, sans qu'il leur en coûtât quelque chose. Lors de son séjour de Corinthe, il en avait agi ainsi (Act. XVIII, 3); il avait bien accepté alors quelques dons, quelques subventions qu'on lui envoyait de la Macédoine, mais il n'avait rien demandé aux Corinthiens, ni rien reçu d'eux. Il dit même, en parlant de ce qu'il s'était permis d'accepter des autres, qu'il les a *dépouillés,* c'est-à-dire privés de ce qui leur appartenait, sans qu'il en eût le droit. C'est là une exagération rhétorique qui s'explique par le but prochain de l'assertion et surtout parce qu'elle sert à faire reconnaître la grandeur du don. Et quant aux Corinthiens, les jalousies, les dissensions dont il se plaint actuellement, font voir qu'il avait bien raison de ne pas vouloir se mettre vis-à-vis d'eux dans une espèce de rapport de dépendance, et s'exposer à des insinuations malveillantes et calomnieuses. Il veut rester fidèle à sa maxime, et avec une énergie qui n'est pas du tout flatteuse pour les Corinthiens, il déclare solennellement qu'il ne permettra jamais qu'on puisse lui *fermer la bouche* (traduction littérale), quand il viendra à se vanter de n'avoir pas touché une obole en Achaïe. Non qu'il n'aime pas les chrétiens de cette province, mais c'est qu'il y a là des gens qui ne demanderaient pas mieux que de pouvoir se prévaloir de son exemple pour satisfaire leur propre cupidité. En effet, il est convaincu qu'au fond l'antagonisme qu'il rencontre à Corinthe provient d'une source impure, de motifs intéressés. Mais la manière dont il parle de ces choses est embarrassée et obscure. Le 12ᵉ verset surtout laisse beaucoup à désirer sous le rapport de la clarté, et notre traduction tient compte du sens exigé par le contexte, plus que de la lettre qui l'exprime. Il est évident que les adversaires de Paul n'ont pas pu se vanter d'être aussi désintéressés que lui (v. 20).

[16] Je le répète : personne ne doit me prendre pour un sot fanfaron; si non, eh bien, acceptez-moi comme tel, afin que je puisse aussi quelque peu me vanter ! (Ce que je dis là, avec cette prétention de me vanter, je ne le dis pas selon le Seigneur, mais comme par une

sotte vanité.) Puisque tant d'autres se vantent d'une manière charnelle, moi aussi je me vanterai. [19] Et vous, en votre qualité d'hommes sensés, vous vous accommodez si volontiers des sots ! Vous le souffrez, si quelqu'un vous asservit ou vous dévore, si quelqu'un s'empare de vous, si quelqu'un vous traite de haut en bas, ou vous soufflette. Je le dis à ma honte, je me suis montré bien faible !

XI, 16-21. La comparaison que Paul pouvait et voulait faire entre lui-même et ses adversaires devait porter encore sur d'autres points que sur les deux que nous venons d'analyser. Mais avant d'en aborder un troisième (v. 22 ss.), il revient aux considérations générales et avec elles à l'ironie qui lui avait déjà inspiré la première ligne de ce chapitre. En homme sensé, il sait qu'il est puéril de chanter ses propres louanges ; comme apôtre de Christ, il sait mieux encore (chap. IV, 7. 1re ép., XV, 10) qu'une telle manière d'agir n'est pas *selon le Seigneur*, que toute la gloire qui peut s'attacher aux succès de sa mission revient à celui qui la lui a confiée et qui l'y a rendu apte. Il sait de plus que des qualités purement accidentelles, comme celles qui dérivent de la naissance, ne constituent aucun mérite, aucun privilége. Rien ne saurait donc être plus éloigné de son esprit que de revendiquer son autorité apostolique et ses droits à la reconnaissance des Corinthiens, par des moyens si peu compatibles avec la vraie modestie chrétienne. Mais enfin, puisque les Corinthiens semblent le vouloir, et qu'ils paraissent ne reconnaître d'autres titres que ceux qu'on fait valoir à force de vanterie, lui aussi peut, pour un moment, mettre de côté les vrais principes et se prêter à leurs goûts en étalant ses titres, de manière à leur faciliter la comparaison. Ah, dit-il en terminant, que n'ai-je fait cela depuis longtemps ! je me suis fait si petit, je n'ai point cherché à vous imposer, je n'ai jamais affecté des airs de maître. C'est une honte, quand j'y pense. Et vous, à en juger par la déférence que vous montrez à ceux qui viennent me supplanter auprès de vous, vous aimez qu'on déploie vis-à-vis de vous un esprit de domination, d'avidité, de captation fine et rusée, d'outrecuidance, de violence même !

L'ironie ayant ainsi bien établi, pour le lecteur intelligent, la véritable portée de la tirade qu'on va lire, l'apôtre arrive au troisième point du parallèle.

[21] Et pourtant, là où un autre peut se mettre en avant (je parle comme un sot fanfaron), moi je le puis aussi! Ils sont Hébreux? moi aussi! Ils sont Israélites? moi aussi! Ils sont de la race d'Abraam? moi aussi! Ils sont ministres de Christ? Je dirai follement: je le suis encore plus qu'eux! je le suis plus, par des travaux plus grands, par des coups sans nombre, par des emprisonnements multipliés, par de fréquents dangers de mort! [24] Cinq fois j'ai reçu de la part des Juifs mes trente-neuf coups, trois fois j'ai été frappé de verges, une fois j'ai été lapidé, trois fois j'ai fait naufrage; j'ai passé toute une nuit et un jour sur l'abime! Et mes nombreux voyages, les périls sur les fleuves, les périls par les brigands, les périls de la part des nationaux, les périls de la part des païens, les périls dans les villes, les périls dans la solitude, les périls sur mer, les périls chez les faux frères, les peines et les fatigues, les nombreuses veilles, la faim et la soif, les jeûnes fréquents, le froid et la nudité! [28] Et sans parler d'autres choses, cette obsession de tous les jours, ces soucis au sujet de toutes les églises! Qui est-ce qui vient à faiblir, que moi je n'en souffre? Qui est-ce qui se laisse choir dans la tentation, que moi je n'en aie la fièvre? Ah, s'il faut me vanter, c'est de mes souffrances que je me vanterai! Le dieu et père du Seigneur Jésus (béni soit-il à jamais!) sait que je ne mens pas!..... [32] A Damas, le gouverneur du roi Arétas fit garder la ville des Damascéniens pour s'emparer de ma personne, et c'est par une fenêtre, dans un panier, qu'on me fit descendre le long du mur, et c'est ainsi je parvins à lui échapper.

XI, 21-33. Ce morceau n'a pas besoin de commentaire. Nous en avons lu un semblable au 6e chapitre, mais celui-ci est de beaucoup plus éloquent, plus incisif et plus pittoresque, parce que l'élément polémique qui lui donne sa nuance propre y prédomine ou du moins s'y fait sentir à plus d'un égard. Du reste, il porte sur deux faits distincts, la nationalité judaïque dont se prévalaient les adversaires de Paul et qu'il revendique aussi pour lui, et puis le ministère apostolique lui-même. Quant au premier point, Paul, qui faisait fort peu de cas de pareils avantages (Phil. III, 7 suiv. Comp. Gal. III, 28. Col. III, 11), pouvait facilement soutenir la comparaison avec les Juifs pur sang de Jérusalem (comp. Phil. III, 4 s.), parce que sa famille à lui aussi n'était point encore hellénisée. Mais il se borne ici à une simple affirmation. Il en est tout autrement du second point. Pour se dire ministre de Christ, il ne suffit pas de faire le voyage de Jérusalem à Corinthe muni d'une lettre de recommandation

(chap. III, 1), il faut payer de sa personne. C'est un dur métier, si on le prend au sérieux. De là cette brillante énumération des incidents variés et surtout pénibles, pleins d'angoisses, de soucis et de dangers, de la longue carrière apostolique qu'il avait déjà traversée et qui continuait encore. La plupart des détails qui sont mentionnés ici en passant, nous sont complétement inconnus, et cette seule page nous révèle des lacunes innombrables dans la biographie de Paul, telle qu'on peut l'extraire du livre des Actes. C'est tout au plus si l'on y trouve deux ou trois faits auxquels il peut avoir été fait allusion ici (Actes XIV, 19; XVI, 22....). Le naufrage raconté au chap. XXVII des Actes est postérieur aux trois mentionnés dans notre texte. (Les trente-neuf coups venaient de ce que les Juifs, de peur de dépasser par inadvertance le nombre de quarante, prescrit par la loi du Deut. XXV, 3, avaient l'habitude d'en donner un de moins.) Aux souffrances physiques et aux dangers matériels, se joignaient encore les ennuis moraux, les fatigues de l'esprit; la sollicitude du pasteur de tant d'églises était constamment tenue en éveil par les rapports qui lui arrivaient, par les préoccupations que l'éloignement rendait plus impatientes. Les Corinthiens pouvaient en savoir quelque chose par les lettres mêmes qu'ils recevaient. Dans cette partie du texte il y a une tournure à la fois touchante et spirituelle : les faiblesses et les chutes des individus ou des communautés causent à l'apôtre des souffrances et des maladies. Il va sans dire qu'il veut parler de tourments moraux, mais en grec (dans le Nouveau Testament du moins), le même mot sert à désigner la faiblesse morale et la maladie, et le sens n'est ici bien rendu qu'autant qu'on ne néglige pas ce dernier élément.

En écrivant cette page, Paul avait dû, pour ainsi dire, passer en revue sa vie apostolique tout entière, bien que nous n'en voyions ici qu'un résumé bien décoloré, parce que les détails y manquent. Mais sa mémoire lui représentait ces derniers dans toute leur primitive vivacité. Aussi le voyons-nous, au moment où il finissait son énumération, s'arrêter avec complaisance à l'une des scènes que son imagination lui retraçait. C'est la toute première; la première aventure qu'il avait eue depuis sa conversion (Act. IX, 25). C'est comme s'il voulait dire : Mon ministère n'a point été une course facile et agréable, un jeu, un plaisir; le panier suspendu à la fenêtre de Damas m'en a donné l'avant-goût, et voilà vingt ans que cela dure !

[1] Ainsi donc il ne me convient pas de me vanter; car j'en viens aux visions et aux révélations du Seigneur. Je connais un chrétien, lequel, il y a de cela quatorze ans (que ç'ait été dans le corps ou hors du corps, je n'en sais rien, Dieu le sait!), lequel, dis-je, a été ravi jusqu'au troisième ciel. Et je sais que cet homme (que ç'ait été dans le corps ou sans le corps, je n'en sais rien, Dieu le sait!) a été ravi au paradis, et qu'il y a entendu des choses ineffables, qu'un homme ne doit pas redire. [5] C'est de cet homme-là que je veux me vanter, mais je ne me vanterai pas de moi-même, si ce n'est de mes souffrances. Car si je voulais me vanter, je ne serais pas un sot fanfaron, car je dirais la vérité; mais je m'en abstiens pour que personne ne m'estime au delà de ce qu'il voit en moi ou de ce qu'il entend de moi.

XII, 1-6. La liaison des idées, au début de ce morceau, est si peu transparente, que les copistes ont introduit un grand nombre de variantes destinées à la rendre moins obscure. Voici le sens qui nous semble résulter du texte vulgaire : L'apôtre a plusieurs fois déjà répété qu'il dédaigne de se vanter lui-même, bien que les Corinthiens l'y forcent en quelque sorte. Ici, se rattachant à ce qu'il venait de dire quelques lignes plus haut (chap. XI, 30), il affirme de nouveau qu'il n'en veut rien faire, et que tout au plus il se vantera d'avoir dignement et courageusement traversé les nombreuses épreuves que sa carrière apostolique lui imposait. Car pour le reste, ou bien c'étaient des avantages purement extérieurs, dont il serait puéril de vouloir se glorifier, ou bien des choses dont la gloire revenait exclusivement à Dieu même. Parmi ces dernières, il y en a une à laquelle Paul attachait un grand prix, mais dont il ne pouvait ni ne voulait se faire un mérite personnel. C'étaient les révélations qu'il avait reçues en différentes circonstances et de différentes manières. Ainsi, au demeurant, il réitère qu'à divers égards il pourrait faire valoir ses titres sans avoir à encourir le reproche d'une ridicule vanité, mais qu'il préfère laisser parler ses actes. Le jugement des hommes non prévenus serait pour lui, après le jugement de Dieu (comp. 1 Cor. IV, 1 ss.), une garantie suffisante.

En venant à parler de révélations et de visions, Paul pouvait rappeler une série de faits relatifs à sa vie passée (Actes IX; XXII, 17. Gal. I, 16. 1 Cor. IX, 1; XV, 8); il s'arrête à un seul, qui n'est pas mentionné ailleurs, et qui, d'après l'indication chronologique, doit se placer entre les deux voyages de Jérusalem,

relatés Actes XI et XV. Il parle de ce fait à la troisième personne, comme s'il s'agissait d'un étranger; c'est qu'il voulait, en citant ce qui était incompréhensible et mystérieux, lui conserver ce caractère par la forme même du discours. En outre, l'impuissance dans laquelle il se trouvait de se rendre compte de la nature des sensations éprouvées en cette occasion, les lui faisaient apparaître aujourd'hui comme revenant à une personnalité distincte de la sienne. Il est absurde de dire qu'il s'agit réellement d'un tiers; dans ce cas, toute l'argumentation n'aurait pas le sens commun, et d'ailleurs Paul dit implicitement qu'il s'agit de lui-même par la manière dont il va continuer (v. 7).

Du reste, nous n'avons rien à dire sur le fait qu'il mentionne. On peut constater que nulle part ailleurs, dans la littérature biblique, il n'est question de trois cieux; les Juifs en comptaient sept; à la rigueur on peut donc demander si Paul a voulu parler du ciel le plus élevé, ou d'un ciel inférieur. Mais de pareilles questions sont parfaitement oiseuses. Tout aussi peu aurons-nous à nous occuper de ce qu'il pouvait y avoir vu ou entendu, puisqu'il ne juge pas à propos de le répéter. Le *paradis* n'est pas ici un quatrième ciel, mais une localité qu'on supposera placée dans le troisième, c'est-à-dire au-dessus du ciel atmosphérique et du ciel des astres ou du firmament.

[7]Et pour que je ne m'enorgueillisse pas trop, par suite de la grandeur extraordinaire de ces révélations, il m'a été mis une écharde dans la chair, un ange de Satan est là pour me souffleter, afin que je ne me laisse pas aller à trop d'orgueil. Trois fois j'ai prié le Seigneur à son sujet, qu'il me laissât en repos, mais il m'a répondu: «Ma grâce te suffit; la puissance apparaît surtout grande dans l'infirmité!» Volontiers donc je me vanterai plutôt de mes souffrances, afin que la puissance de Christ continue à reposer sur moi. C'est pour cela que je me plais aux souffrances, aux outrages, aux misères, aux persécutions, aux angoisses que j'endure pour Christ. Car quand je suis faible, c'est alors que je suis fort.

XII, 7-10. L'antithèse entre la puissance de Dieu et de son Évangile, et la faiblesse de l'homme qui lui sert d'instrument, a été signalée plus haut déjà (chap. IV, 7 ss., et ailleurs). Ici elle est formulée par une espèce de paradoxe qu'on aurait tort d'amoindrir par une paraphrase : *Quand je suis faible, alors je*

suis fort. Dans cette phrase, la faiblesse, c'est l'élément que l'homme apporte de son côté sur le terrain où se déploie son activité, ce sont les infirmités corporelles, les défaillances de la volonté, les obstacles matériels, et tout ce qu'il y a d'imparfait et de gênant dans sa personne. La force c'est l'élément qui vient de Dieu, les dons de l'esprit, l'intelligence de la vérité, l'énergie de l'action, tout ce qui assure le succès. Or, jamais l'homme ne sent mieux combien ce dernier élément est puissant, que lorsqu'il arrive à la conscience bien nette de la part qui revient à l'autre. Voilà pourquoi Paul dit (et c'est là un nouveau point de vue, différent de celui qui lui avait inspiré le dernier morceau du chapitre précédent) qu'il est heureux de souffrir, de sentir sa faiblesse; elle lui apparaît comme une espèce de gage de la continuation de la grâce de Dieu et de Christ, qui aime à se servir des faibles pour accomplir sa grande œuvre.

A ce propos il mentionne encore, en termes ambigus, mais sans doute intelligibles à ses premiers lecteurs, une circonstance particulière très-propre à corroborer le principe que nous venons de développer. Il parle de quelque chose qui lui rappelait incessamment sa faiblesse humaine et qui lui servait ainsi de préservatif contre toutes les velléités d'orgueil qui auraient pu lui venir. De quoi veut-il parler? On a fait des conjectures à perte de vue à ce sujet. Nous écarterons l'idée qu'il s'agit d'un remords qui l'aurait troublé ou d'une passion qui l'aurait tourmenté; tout aussi peu sera-t-il question des adversaires qui lui donnaient du chagrin. L'image d'une écharde ou épine causant une douleur aiguë dans la chair, jointe à celle d'un ange ou serviteur de Satan qui lui donnait des coups, nous fera penser de préférence à quelque infirmité corporelle, plus ou moins douloureuse, et qui était de nature à lui rendre plus pénible l'exercice de ses fonctions pastorales. La circonstance de l'intervention de Satan milite plutôt en faveur de cette supposition qu'elle ne lui est contraire. Mais il sera impossible d'aller au delà et de vouloir préciser la nature du mal dont Paul se plaignait. Ce qu'il dit de la prière adressée à ce sujet au Seigneur, et de la réponse obtenue, présente une grande analogie avec la scène de Gethsémané. Cette réponse est la traduction en langage humain de l'élément céleste de la vie du chrétien dont nous avons parlé plus haut, et qui est qualifié de puissance, en opposition à la faiblesse du mortel.

[11] J'ai parlé sottement : c'est vous qui m'y avez contraint ; car ç'aurait été à vous de faire mon éloge, comme je n'ai été inférieur en rien à ces apôtres par excellence, bien que je ne sois rien. Du moins, les signes auxquels on reconnaît l'apôtre se sont produits au milieu de vous par des miracles, des prodiges et des actes de puissance, et sans que la constance ait jamais fait défaut. En quoi donc auriez-vous été moins favorisés que d'autres églises, si ce n'est que moi je ne vous ai pas été à charge ? Pardonnez-moi ce tort ! [14] Voyez-vous, c'est la troisième fois que je vais venir chez vous, et je ne vous serai point à charge ; car c'est vous-mêmes que je recherche et non votre bien. Car ce ne sont pas les enfants qui doivent thésauriser pour leurs parents, mais c'est aux parents à le faire pour les enfants. Et moi je ferai volontiers des sacrifices, et je me sacrifierai moi-même pour le bien de vos âmes, dussé-je même, en vous aimant davantage, être moins aimé de vous.

XII, 11-15. L'apôtre, en terminant, jette un coup d'œil rétrospectif sur tout ce qu'il vient d'écrire. Il reconnaît qu'il a beaucoup parlé de lui-même, qu'il a revendiqué ses droits, qu'il a fait valoir ses antécédents, qu'il a fait son propre éloge. Il répète qu'au point de vue chrétien (où l'homme n'est rien, et Dieu tout), c'est là une erreur, une sottise. Mais son excuse sera que les Corinthiens, en jugeant les hommes d'après leurs prétentions individuelles, en se laissant tromper par les apparences, l'ont contraint à s'engager dans une voie qui répugnait à son sentiment intime. Mais si, en face de Dieu, l'homme doit s'effacer, en face des autres, il sera autorisé à rappeler ce qu'il a fait. Et à cet égard, lui aura toujours le droit de dire qu'à Corinthe aussi il a fait ses preuves. De sa part, constance et fidélité dans sa mission et dans ses travaux ; de la part de Dieu, des miracles (dont les détails ne sont point connus), des effets visibles de l'intervention directe de son esprit et de sa puissance (1 Cor. II, 4).

Après tout cela, que peut-il donc leur rester à désirer ? qu'est-ce qui manquait encore à ce Paul, pour qu'il lui préférassent des intrus, des étrangers, qui n'avaient rien fait pour l'Église, et peut-être trop pour eux-mêmes ? Voici maintenant que l'ironie revient sur les lèvres de l'auteur : Oui, dit-il, je vous ai lésés, je vous ai moins bien traités que d'autres églises, je ne vous ai jamais demandé de l'argent (chap. XI, 7 ss.). C'est un tort que j'ai eu ; veuillez me le pardonner. Je vous préviens cependant que je l'aurai encore à mon prochain voyage ! Le reste n'a pas

besoin de commentaire. L'ironie cède la place à la protestation la plus touchante. (Pour les *trois* voyages, voyez l'Introduction.)

[16] Mais soit! moi je ne vous ai pas été à charge, mais en homme rusé que je suis, je vous ai pris par artifice! — Est-ce que je vous aurais exploités par l'un de ceux que j'ai envoyés vers vous! J'ai prié Tite d'y aller, et j'ai envoyé avec lui l'autre frère: est-ce que Tite vous aurait exploités? N'avons-nous pas agi dans le même esprit? n'avons-nous pas marché dans la même voie?

XII, 16-18. Il est évident que les premières lignes de ce texte sont encore ironiques, mais il est très-possible qu'elles aient été suggérées à l'auteur par des insinuations calomnieuses venues à sa connaissance. Comme on ne pouvait pas nier que Paul n'avait jamais rien demandé aux Corinthiens, ni accepté d'eux un salaire, on pouvait s'attacher à son habitude de faire faire par ses amis des voyages d'inspection, qui amenaient naturellement et très-innocemment des démonstrations d'hospitalité. On aura pu s'aventurer à dire à demi-voix: il nous exploite par l'intermédiaire de ses affidés! C'est cette insinuation que Paul repousse ici.

[19] Vous croyez toujours que je veux faire mon apologie devant vous! C'est en présence de Dieu, en Christ, que je parle, et tout cela, mes bien-aimés, pour votre édification. Car je crains qu'à mon arrivée je ne vous trouve pas tels que je voudrais que vous fussiez, et que moi aussi je ne sois trouvé par vous tel que vous ne voudrez pas que je sois; je crains qu'il n'y ait là des discordes, des jalousies, des emportements, des rivalités, des calomnies, des insinuations, des présomptions, des désordres; qu'à mon arrivée, mon Dieu ne m'humilie encore une fois à votre égard, et que je n'aie à m'affliger au sujet d'un grand nombre qui auront été pécheurs et qui ne se seront point repentis de l'impureté, du libertinage, des débauches auxquelles ils se seront livrés! [1] C'est la troisième fois que je viens chez vous: *toute affaire se décide d'après la déclaration de deux ou de trois témoins!* Je l'ai déjà dit, et je le dis encore d'avance, aujourd'hui que je suis absent, comme lors de mon second séjour, à ceux qui auront commis des péchés et à tous les autres, que lorsque je viendrai de nouveau, je n'userai plus de ménagements, puisque vous demandez à avoir la preuve de ce que c'est Christ qui

parle par moi! Lui, il n'est pas faible à votre égard, il est au contraire puissant en vous. Car s'il a été crucifié comme un faible mortel, il vit aussi par la puissance de Dieu; et moi aussi, qui suis faible comme lui, je vivrai avec lui, pour vous, par la puissance de Dieu. [5] Examinez-vous pour savoir si vous êtes dans la foi, mettez-vous à l'épreuve vous-mêmes! ou bien ne reconnaîtriez-vous pas que le Christ Jésus est en vous? Mais dans ce cas, l'épreuve serait contre vous! En tout cas, j'espère vous faire voir que moi je n'y ferai pas défaut. Cependant je demande instamment à Dieu que vous ne fassiez rien de mal, non pas pour que moi j'apparaisse comme quelqu'un qui a fait ses preuves, mais pour que vous fassiez votre devoir de manière que moi je n'aie pas l'occasion de faire le mien. Car je n'ai pas de puissance contre la vérité, mais pour la vérité. [9] Ce sera ma joie d'avoir à paraître faible, tandis que vous serez forts. C'est là aussi ce que je demande à Dieu, savoir votre amélioration. Et c'est le motif pour lequel je vous écris, étant absent, afin que lors de ma présence je n'aie pas besoin de procéder avec sévérité, selon le pouvoir que le Seigneur m'a conféré pour votre édification, non pour votre ruine.

XII, 19-XIII, 10. Péroraison de toute cette dernière partie de l'épître. Tout ce qui vient d'être dit ne doit pas être considéré comme une apologie dont l'apôtre aurait senti le besoin, comme une justification purement personnelle. Bien au contraire, c'est pour le bien moral de ses lecteurs qu'il s'est permis de parler de lui-même. Il a la mission de prêcher, de corriger, d'exhorter, d'édifier, mais il a aussi le pouvoir de réprimander, de châtier, de parler et d'agir sévèrement. Il aime mieux réitérer ses instances par écrit, dans l'espoir de ramener les égarés, que de montrer son autorité en venant punir les coupables.

Voilà le cadre général de ce long morceau, qu'il aurait été hors de propos de scinder en petites parcelles. Ces idées d'ailleurs n'étaient pas nouvelles pour les Corinthiens (1re ép., IV, 19, 21. 2e ép., VII, 8 ss.; X). Paul s'arrête de préférence à l'antithèse entre les notions de *puissance* et de *faiblesse*, laquelle lui fournit plusieurs pointes, qui réclament un instant notre attention.

Il va faire son *troisième* voyage de Corinthe. Déjà lors de son second séjour, les rapports avaient été tendus (chap. II, 1); déjà plusieurs fois il avait laissé entrevoir qu'il userait de sévérité, une fois même il avait prononcé l'exclusion d'un membre; cependant généralement on le croyait trop peu énergique pour

réaliser ses menaces. Il dit donc : cette *troisième* fois ce sera sérieux ; et à cet effet il use d'un proverbe (Jean VIII, 17) fondé sur la loi mosaïque (Deut. XIX, 15. Comp. Matth. XVIII, 16), et qui déclare qu'une affirmation répétée deux ou trois fois est valable. Ah, dit-il, vous doutez de mon énergie ? vous voulez des preuves, que je saurais au besoin agir comme il convient à un représentant du chef de l'Église ? Cette preuve ne vous fera pas défaut. Je ne suis, je l'avoue, qu'un faible mortel, mais Christ aussi l'était, au point de subir le dernier supplice ; et pourtant il est revenu à la vie par la puissance de Dieu, et cette même puissance, il l'exerce parmi vous, et moi aussi, qui vis par et pour lui, par la même puissance de Dieu, je saurai déployer cette vie et cette puissance à votre égard. Paul parle ici tout autant de la puissance morale et régénératrice de Christ, qu'il ne pouvait pas s'attribuer à lui-même, que de la puissance de gouvernement et de discipline qui pouvait être déléguée à l'apôtre. Les deux éléments, inséparables du reste, sont tour à tour mis sur le premier plan. Ainsi, quand il invite ses lecteurs à sonder leurs cœurs pour y constater la présence et l'action de Christ, la réalité de la foi ; quand il leur dit qu'ils ne mériteraient pas d'être nommés chrétiens, si cet examen aboutissait à un résultat négatif, il a bien en vue l'élément moral ; quand il ajoute immédiatement qu'il leur fera bien voir que lui soutiendra l'épreuve, qu'il ne faillira pas à son devoir d'apôtre, c'est la puissance disciplinaire qu'il revendique et qu'il promet de ne pas laisser péricliter entre ses mains. Mais ce ne sont pas ses droits qui le préoccupent, ce n'est pas le besoin de les faire valoir, de faire parade de son autorité. Au contraire, il ne désire rien plus que de voir les choses s'arranger de façon qu'il n'ait pas à intervenir, qu'il puisse s'éclipser, qu'il ne soit qu'un simple et faible membre de la communauté. Faites votre devoir, dit-il, et je n'aurai pas besoin de faire le mien. On comprend qu'il s'agit là de deux devoirs tout différents. Si vous ne faites pas le mal, c'est que j'aurai fait mes preuves, j'aurai été un fidèle prédicateur de l'Évangile ; mais il m'importe beaucoup plus de pouvoir constater un résultat favorable quant à vous, que de retirer de la gloire de mon succès. Et je n'ai aucun intérêt à rechercher les occasions de me faire reconnaître comme le dépositaire du pouvoir, uniquement dans un but ambitieux, car ce pouvoir tomberait de mes mains si j'en usais contre la vérité, c'est-à-dire contre le bien de l'Église et contre les intérêts du salut de ses membres.

[11] Au reste, mes frères, ayez bon courage, corrigez-vous, acceptez es exhortations, soyez unis de sentiment, vivez en paix, et le Dieu d'amour et de paix sera avec vous! Saluez-vous les uns les autres avec un saint baiser. Tous les fidèles vous saluent. Que la grâce du Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communication de l'esprit saint soit avec vous tous!

XIII, 11-13. La toute dernière phrase, qu'on peut regarder comme ajoutée par la main même de Paul, d'après ce que nous avons remarqué pour la fin de la première épître, est devenue, comme on sait, une formule liturgique dans beaucoup d'églises. Elle se recommandait pour cet usage, parce qu'elle réunit, au moyen d'une combinaison populaire, les notions religieuses fondamentales de l'Évangile. C'est en même temps le texte écrit le plus ancien dans lequel ces notions se trouvaient formulées, de manière à pouvoir servir de point de départ aux spéculations théologiques qui aboutirent au dogme de la trinité, lequel devint le centre de la philosophie ecclésiastique à partir du quatrième siècle. Mais il est facile de constater que cette dernière a de beaucoup dépassé ce point de départ. En effet, le vœu formulé par l'apôtre tend simplement à dire que le suprême bonheur du chrétien est de se savoir aimé de Dieu, sauvé par Christ et régénéré par son esprit (chap. I, 22).

TABLE DES MATIÈRES

LES ÉPITRES PAULINIENNES

(Première série)

Strasbourg, imprimerie de J. H. Ed. Heitz.

LA BIBLE

TRADUCTION NOUVELLE

AVEC

INTRODUCTIONS ET COMMENTAIRES

PAR

EDOUARD REUSS

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

NOUVEAU TESTAMENT — TROISIÈME PARTIE

LES ÉPITRES PAULINIENNES

II

PARIS
LIBRAIRIE SANDOZ ET FISCHBACHER
33, RUE DE SEINE, 33
1878

LES ÉPITRES

PAULINIENNES

PAR

EDOUARD REUSS

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

TOME SECOND

PARIS

LIBRAIRIE SANDOZ ET FISCHBACHER

33, RUE DE SEINE, 33

1878

ÉPITRE AUX ROMAINS

INTRODUCTION

Paul tint parole aux Corinthiens. La dernière lettre qu'il leur adressa, celle-là précisément que nous venons de lire, fut suivie de près d'une visite aux églises de la Grèce (Actes XX, 2 suiv.), parmi lesquelles celle de Corinthe était la plus importante à cette époque. Il passa trois mois dans ces contrées, et il est probable qu'une bonne partie de ce temps fut consacrée à un séjour dans la capitale de l'Achaïe. Ce séjour tomberait au printemps — d'après nos combinaisons chronologiques ce serait celui de l'an 60 — car bien avant la Pentecôte l'apôtre était déjà de retour en Asie et se proposait de passer la fête à Jérusalem (Actes XX, 16). Nous ne savons absolument rien sur ses rapports ultérieurs avec l'église de Corinthe. Nous ignorons si la paix et l'ordre y furent rétablis et les abus corrigés. Comme, à quelques dizaines d'années de là, Clément de Rome se trouve dans le cas d'adresser aux Corinthiens des exhortations analogues à celles que leurs discordes intestines avaient autrefois provoquées de la part du fondateur de leur communauté, il faudra bien penser que le mal n'avait point été extirpé avec la racine. C'est que la maison de Dieu n'est pas édifiée en un seul jour et que les espérances enthousiastes des premiers continuateurs de l'œuvre évangélique ont été hors de proportion avec la mesure des temps que les desseins de la Providence s'étaient réservés pour leur accomplissement. Mais si l'effet ne

fut pas immédiatement en rapport avec le zèle qu'ils avaient mis à l'amener, leur prédication et leur exemple n'ont pas été perdus pour l'humanité et continuent à porter des fruits plus riches peut-être que ceux qu'ils ont pu autrefois récolter directement.

Cependant quel qu'ait été l'accueil fait à Paul à Corinthe lors de cette dernière visite, il est certain qu'il ne s'y préoccupait pas exclusivement des intérêts actuels de cette église particulière. Ses pensées se tournaient de préférence vers l'avenir, et son infatigable activité cherchait au loin un nouveau champ à exploiter. En effet, il pouvait contempler avec satisfaction celui qu'il avait cultivé jusqu'ici. Il avait jeté la semence de l'Évangile dans une grande partie du monde civilisé. Depuis Jérusalem jusqu'en Illyrie (Rom. XV, 19), de nombreuses et florissantes communautés avaient été fondées par lui, et commençaient déjà à faire rayonner la nouvelle lumière dans leurs cercles respectifs. Sa tâche à lui, telle qu'il se l'était imposée, pouvait lui sembler accomplie quant aux régions qu'il avait parcourues. Mais son horizon géographique était plus vaste, l'empire romain plus étendu. Son centre surtout, la capitale, vers laquelle convergeaient alors tous les mouvements de la vie publique, attirait son attention et promettait à ses forces non encore épuisées un emploi digne de son génie et de son courage. Il venait de ramasser, dans les églises de l'Asie et de la Grèce, des sommes d'argent, assez considérables à ce qu'il paraît, qu'il destinait aux chrétiens de Jérusalem, généralement peu aisés dans l'origine et apauvris encore par un système d'économie sociale des plus mal combinés (Actes II, 45; IV, 32), et dont les effets paraissent avoir été rendus irrémédiables par des calamités publiques (*ibid.*, chap. XI, 28 suiv.). Il se proposait de leur apporter lui-même le produit de cette grande collecte organisée par ses soins, soit pour réparer, autant qu'il était en lui, les torts qu'il avait eus autrefois envers les fidèles de la métropole lorsque, poussé par un fanatisme aveugle, il se mettait au service de la persécution officielle, soit pour prouver, par cet acte de fraternelle charité, combien peu il méritait les soupçons et l'inimitié de ceux qui voyaient en lui un apostat. Ce voyage de Jérusalem devait être en même temps l'occasion d'une série de visites d'adieux, après lesquelles il comptait se rendre à Rome, afin d'en faire un nouveau centre d'action, une espèce de quartier général, d'où il continuerait ses courses jusque vers l'extrême occident. Voilà quel était le cadre de

ses plans pour l'avenir, tel qu'il se dessinait dans son imagination lors de son séjour à Corinthe, et qu'il l'a retracé de sa propre main lorsque ses projets furent complétement arrêtés dans son esprit (Rom. XV, 22 suiv.).

En invoquant un passage de l'épître aux Romains à propos des projets de voyage que Paul doit avoir formés au moment où il allait quitter Corinthe, nous avons implicitement déclaré que cette épître a dû être écrite à cette époque. C'est d'ailleurs l'opinion générale des exégètes et des historiens qui se sont occupés du siècle apostolique, et peut-être la question la moins controversée de toutes celles qui concernent la chronologie de la vie de notre apôtre. En effet, il y déclare qu'il n'y a plus pour lui de place, c'est-à-dire de besogne essentielle, dans les contrées où il a travaillé jusqu'ici, et il y parle de la collecte dont il va porter le produit à Jérusalem. Or, nous savons par les deux épîtres aux Corinthiens que cette collecte avait été l'une des grandes affaires de l'année précédente, que Paul avait arrangé les choses de manière qu'à son arrivée à Corinthe tout fût prêt (1 Cor. XVI, 3 suiv. 2 Cor. IX, 4), et que l'argent devait être porté à sa destination par des députés des différentes communautés. Ce sont ces députés que nous retrouvons sans peine dans la nomenclature des compagnons de voyage de l'apôtre contenue dans le passage des Actes cité plus haut. D'un autre côté, ceux au nom desquels l'auteur salue les chrétiens de Rome (chap. XVI, 21 suiv.), pour autant que nous les connaissons d'ailleurs, peuvent s'être trouvés simultanément avec lui à Corinthe. C'est du moins le cas pour Timothée (comp. 2 Cor. I, 1, et Actes XX, 4), pour Gaïus (1 Cor. I, 14) et pour Éraste (2 Tim. IV, 20). La chose est moins sûre pour Sosipater, bien que ce nom puisse sans inconvénient être identifié avec celui de Sopater, que nous trouvons dans la société de Paul après son départ (Actes, l. c.). La date et le lieu de la rédaction de l'épître aux Romains nous paraissent donc être suffisamment déterminés.

Ce point préliminaire établi, la question la plus importante, et à vrai dire la seule un peu difficile, est celle qui concerne l'église de Rome elle-même, ses origines, sa condition religieuse et le genre de rapports dans lesquels l'auteur se proposait d'entrer avec elle; en d'autres termes, le but prochain qu'il avait en vue en l'écrivant. A cet égard, il convient de rappeler tout d'abord que l'épître aux Romains se distingue de toutes les autres que

nous possédons de Paul. Celles-ci s'adressent à des églises qu'il avait fondées lui-même, ou du moins avec lesquelles il avait pu entretenir antérieurement des relations plus ou moins directes. En écrivant aux chrétiens de la capitale, auxquels il avait été jusque-là complétement étranger, il dérogeait à ses habitudes. Il se trouve ici placé sur un terrain nouveau pour lui, et l'écrit qu'il compose se ressentira de cette origine exceptionnelle et aura son cachet propre plus ou moins marqué.

Le fait que Paul lui-même n'a pas été le fondateur de l'église de Rome n'a pas besoin d'être démontré, bien que l'ignorance des générations suivantes ait pu se tromper à cet égard[1]. Il dit aux Romains (chap. XV, 20; comp. 2 Cor. X, 15 suiv.) que malgré son vif désir d'aller les voir, il s'en est trouvé empêché jusqu'ici, parce qu'il s'était fait un devoir d'honneur de ne point prêcher l'Évangile là où Christ avait été proclamé par d'autres, pour ne pas avoir l'air de vouloir asseoir son édifice sur un fondement étranger. Mais par qui donc cette église, qui ne tarda pas à devenir la plus importante de toute la chrétienté, a-t-elle été primitivement fondée? A défaut de renseignements positifs qui nous manquent absolument, les écrits du Nouveau Testament n'en disant rien, la tradition, fondée dans l'origine sur des malentendus et fortifiée par l'intérêt politique, fait hommage de cette œuvre à Pierre, qu'elle décore volontiers du surnom de prince des apôtres, et pour lequel elle revendique des priviléges à la fois personnels et héréditaires, consacrés par la bouche auguste du Seigneur lui-même. Elle ajoute que Pierre a été le premier évêque de Rome, dans le sens qu'on a attaché à ce titre à partir du second siècle, et qu'il y a occupé le siége épiscopal pendant une période de vingt-cinq ans. Cette tradition, qui a défrayé la polémique entre protestants et catholiques dès le dix-septième siècle, ne nous arrêtera pas ici. Il nous suffira de dire: 1° que les textes apostoliques constatent la présence de Pierre en Asie au moins jusqu'à l'année 52 (Actes XV. Gal. II, et si l'on veut 1 Pierre V, 13); 2° que dans notre épître il n'y a pas la moindre trace de la présence de Pierre à Rome, tandis que Paul n'aurait guère pu l'ignorer, ni surtout ne pas en tenir compte; 3° que le récit des Actes relatif à l'arrivée de Paul à Rome (chap. XXVIII) n'en fait pas mention; 4° qu'aucune des épîtres écrites pendant

[1] *Denys de Corinthe* dans *Eusèbe*, *Hist. ecclés.*, IV, 23.

la captivité romaine ne prononce le nom de Pierre comme se trouvant là, bien que les noms propres y abondent. Cette dernière remarque, qui a déjà une valeur incontestable si toutes les épîtres pauliniennes sont authentiques, en aurait une bien plus grande encore si, dans le nombre, il y en avait de plus récentes. Nous serons donc suffisamment autorisés à laisser Pierre de côté, et à chercher à nous rendre compte de l'origine probable de l'église de Rome par des combinaisons indépendantes de la tradition catholique.

Selon toute apparence, l'introduction du christianisme à Rome n'a pas été l'œuvre d'une mission spéciale et intentionnelle. C'est pour ainsi dire accidentellement, par suite des relations incessantes entre la province et la capitale, que l'Évangile a été connu dans celle-ci. Il convient de songer ici avant tout aux pèlerinages qui amenaient chaque année des milliers de Juifs au temple de Jéhova et dans les synagogues de la Palestine, et de rappeler l'immense mouvement religieux que les espérances messianiques paraissent avoir produit dans ce pays (Actes XXI, 20). La présence de Juifs d'Italie parmi les auditeurs des apôtres est signalée dès la première pentecôte (*ibid.*, chap. II, 10), elle n'aura pas fait défaut plus tard, puisqu'ils possédaient une synagogue particulière à Jérusalem dans laquelle ils pouvaient entendre Étienne (*ibid.*, chap. VI, 9). Or, le nombre des Juifs établis à Rome était très-considérable dès l'époque de Pompée, qui y avait fait transporter beaucoup de prisonniers. D'abord esclaves, ensuite affranchis, ils formaient ainsi le noyau d'une espèce de colonie, grossie plus tard par des gens venus librement pour leurs affaires, et occupaient du temps d'Auguste un quartier entier au delà du Tibre, où ils ne tardèrent pas à devenir l'objet des antipathies populaires et de la surveillance soupçonneuse de la police. Que les idées chrétiennes, telles qu'elles s'étaient formées au début, et plus ou moins bien comprises, aient trouvé accès dans ce milieu, cela est non seulement vraisemblable, mais affirmé par les témoignages non suspects des auteurs profanes mêmes. Ainsi à l'époque où Paul arrivait pour la première fois à Corinthe, sept ans avant la rédaction de son épître aux Romains, l'empereur Claude avait rendu un édit contre les Juifs de la capitale, lesquels, selon le dire de Suétone (Claude 25 ; comp. Actes XVIII, 2), avaient troublé l'ordre public à l'instigation d'un certain Chrestus. On a vu là de tout temps, et avec raison ce nous semble, un

indice de ce que, les croyances chrétiennes ayant jeté la désunion dans la synagogue, la police, sans s'enquérir autrement de la nature de cette affaire, avait pris le parti de bannir en masse tous les individus de nationalité israélite, autant pour donner une satisfaction au préjugé que pour rétablir la paix par le moyen le plus expéditif et le plus radical. Nous n'aurons pas besoin d'ajouter que des mesures de ce genre, à cause de leur violence même, ne pouvaient produire qu'un effet temporaire, et qu'au plus tard à la mort de l'empereur elles cessèrent d'avoir force de loi. La communauté, en admettant même qu'elle ait été dispersée momentanément à la suite de cet édit, a dû se reformer bientôt, et en tout cas elle existait à l'époque où nous sommes arrivés.

Mais enfin, quelle était cette communauté de Rome, quels étaient ses éléments, ses tendances, son esprit? Ici nous nous trouvons en face de deux opinions diamétralement opposées. Un certain nombre d'historiens, se prévalant du fait que les Juifs de la capitale ne formaient qu'une imperceptible minorité dans la masse des habitants, a pensé que la majorité des membres de l'église a dû se composer de convertis du paganisme. D'autres, au contraire, s'en tenant de préférence à ce que nous venons de dire sur l'origine probable de cette église, n'ont guère voulu y voir que des Juifs. Les uns et les autres ont invoqué tour à tour, à l'appui de leur thèse, une série de passages de l'épître. Il est de fait que Paul paraît s'adresser directement à un public juif en écrivant ce qui forme, d'après la division reçue, la dernière moitié du second chapitre (v. 17 suiv.). Ce n'est qu'en face d'un pareil public qu'il pouvait appeler Abraham *notre* père (chap. IV, 1). Ce n'est qu'à des lecteurs d'origine judaïque qu'il pouvait dire qu'ils devaient connaître la loi mosaïque (chap. VII, 1), et qu'en devenant chrétiens ils étaient morts à cette loi et n'avaient plus rien de commun avec la servitude de sa lettre (chap. VII, 4 suiv.). Il y aurait d'autres passages encore à citer pour établir le fait qu'en se représentant ses futurs lecteurs l'auteur songeait à d'anciens coreligionnaires. Mais ceux que nous venons d'indiquer sont suffisamment significatifs. D'un autre côté, on fait valoir des textes non moins explicites et même plus significatifs encore, s'il est possible, pour établir l'origine païenne des membres de l'église de Rome. Ainsi dès le début Paul s'introduit auprès d'eux en faisant valoir sa mission d'apôtre des gentils, en ajoutant

très-nettement qu'à ce titre il se devait à eux comme aux autres nations (chap. I, 5 suiv., 13 suiv.; comp. chap. XV, 15), c'est-à-dire, d'après le sens bien connu que les Juifs attachaient à ce terme, aux *autres* païens. A plusieurs reprises il parle des Juifs comme de tierces personnes, et paraît s'adresser à des hommes qui n'avaient rien de commun avec eux (chap. IX, 1 suiv.; X, 1 suiv.; XI, 11 suiv.). Au contraire, il affirme sans détour l'origine païenne de ses lecteurs (chap. XI, 13); il les compare à des branches sauvages greffées sur l'arbre du peuple de Dieu (chap. XI, 17 suiv.); il les considère comme exempts des préjugés judaïques et leur donne des instructions pratiques en vue de ces tendances libérales (chap. XIV, 1 suiv., 20; XV, 1 suiv.). En tout cas il semble que l'élément juif ne pouvait former, dans l'église de Rome, qu'une faible minorité, puisque l'apôtre a pu le comparer à ce qui est dit dans l'histoire du prophète Élie du petit reste des fidèles en Israël (chap. XI, 5), pour l'opposer, non pas certes à une majorité d'incrédules et d'idolâtres, comme c'est le cas dans la relation du livre des Rois, mais à un nombre plus considérable d'élus sortis du paganisme.

La portée de tous ces textes pris isolément ne saurait être contestée et l'on est amené à se demander comment l'apôtre a pu se contredire ainsi, en apparence du moins, en se plaçant successivement à différents points de vue? La question s'est compliquée encore en tant qu'on s'est efforcé de découvrir, précisément dans ce rapport si peu clair des deux éléments, le but particulier de l'épître entière. Y avait-il à Rome des dissensions intérieures entre les deux partis que nous voyons aux prises ailleurs, dissensions que l'apôtre aurait dû prendre à tâche de raccommoder? Avait-il à modérer le libéralisme outré des uns, comme à Corinthe, ou à blâmer l'étroitesse d'esprit des autres, comme en Galatie? Venait-il se défendre lui-même contre une injuste appréciation de son ministère et de son enseignement, ou voulait-il simplement introduire celui-ci dans une sphère pour ainsi dire encore neutre? Rien que la possibilité de soulever toutes ces questions et d'y rattacher des discussions interminables, accuse, nous ne voulons pas dire un manque de précision dans les expressions de l'auteur, ou de netteté dans la position qu'il prend, mais plutôt une erreur quelconque dans les méthodes critiques et exégétiques appliquées à son ouvrage, peut-être quelque préjugé dont l'influence à peine soupçonnée a pu four-

voyer la science. A notre avis, il y a deux faits de nature diverse qui ne paraissent pas avoir été suffisamment pris en considération dans l'examen de l'état des choses à Rome, et du point de vue où l'apôtre se place.

D'abord il nous semble que l'épître aux Romains, si l'on fait abstraction du commencement et de la fin (c'est-à-dire de la première moitié du premier chapitre et de la seconde moitié du quinzième), doit être considérée beaucoup plus comme un exposé théorique de l'essence de l'Évangile tel que Paul le comprenait et l'enseignait, que comme une lettre pastorale ordinaire, dans laquelle les intérêts particuliers d'une localité, les besoins momentanés d'un cercle restreint auraient occupé la place principale, ou même absorbé toute l'attention de l'auteur. Que l'élément juif ou l'élément païen ait prédominé dans cette société chrétienne de Rome, que Paul n'entrevoyait que de loin, et dont il voulait seulement faire la connaissance à son prochain voyage, là n'est pas la question. Il savait ce que c'était que ces deux éléments, pour les avoir vus et pratiqués en maint autre endroit ; il savait parfaitement dans quel rapport naturel l'un ou l'autre se mettait avec l'Évangile, quelle chance de succès lui-même avait chez chacun d'eux, quelles dispositions, quelles aspirations, quels préjugés chaque groupe apportait avec lui, à quelles méprises les idées nouvelles étaient exposées par suite de la divergence radicale des convictions antérieures avec lesquelles elles se trouvaient mises en contact. Les conditions faites à son enseignement étaient partout les mêmes. A deux cents lieues de distance, et sans avoir jamais mis le pied dans Rome, il était d'avance orienté sur le degré d'intelligence religieuse qu'il pouvait y rencontrer de côté et d'autre, et il mesurait d'un coup d'œil parfaitement sûr la différence des niveaux : différence assez sensible, sans doute, entre les deux points de vue familiers au commun des fidèles, mais incomparablement plus grande quand il les mettait tous les deux en regard de ses propres conceptions. L'épître aux Romains, si nous ne nous trompons fort, parle moins des Romains ou aux Romains eux-mêmes, que des rapports généraux de l'Évangile avec les différents éléments de la société parmi lesquels l'Église de Christ se recrutait partout; et les Juifs ou les païens que nous voyons apostrophés dans les divers passages cités plus haut, ne sont pas les individus actuellement présents dans la capitale et exerçant une influence

quelconque sur le développement chrétien de la communauté, mais des types, tels qu'ils se rencontraient aussi ailleurs, tels que l'apôtre les avait sous les yeux au moment où il écrivait. Qu'on veuille seulement remarquer que dans notre épître (surtout si on la compare à celle aux Galates) il n'y a pas de polémique directe, nous pourrions dire de polémique appliquée ; il ne s'agit pas de circoncision, de disputes, de schismes, mais de théories et de principes. Or, les esprits à fleur de terre, nous voulons dire les gens que Paul rencontrait généralement sur son chemin, ne se préoccupaient guère des principes et des théories. Il a donc plutôt affaire à un public idéal. Malgré la vivacité incisive et pressante de l'argumentation dialectique, le discours se maintient généralement à la hauteur de l'exposé systématique, de la catéchèse, comme auraient dit les anciens. Aussi l'épître aux Romains, par cette raison même, a-t-elle toujours été regardée comme la plus importante, la plus complète, la plus lucide dans la collection des épîtres pauliniennes ; comme celle où la théologie chrétienne et spécialement la théologie protestante pouvaient puiser le plus largement, sans risquer de prendre pour des vérités absolues ce qui peut-être n'avait eu qu'une valeur relative dans un discours de circonstance.

Voici maintenant le second fait que nous voulions signaler à l'attention de nos lecteurs. Paul, tout en raisonnant, comme nous venons de le dire, d'une manière essentiellement théorique, a dû tenir compte de la réalité des conceptions ou tendances divergentes avec lesquelles l'Évangile se trouvait journellement en contact et en conflit. Il suppose que ces tendances et ces conceptions existent à Rome comme ailleurs, et c'est là ce qui nous explique comment on a pu trouver tour à tour des textes qui en signalaient la présence, et qu'on a eu seulement tort de vouloir interpréter de manière à faire valoir les uns exclusivement et aux dépens des autres. Se serait-il trompé dans cette supposition, et les commentateurs, qui tiennent à donner à l'église de Rome une couleur uniforme, soit judaïque, soit païenne, auraient-ils raison ? Nous ne le pensons pas. Les passages en apparence contradictoires que nous avons cités, et ce que l'exorde et la péroraison de l'épître disent plus particulièrement des chrétiens de Rome eux-mêmes, tout cela s'explique sans peine si nous ne perdons pas de vue les trois points suivants qui ne soulèveront guère d'objection : 1° Le christianisme n'a pu être

introduit à Rome que par des Juifs, et n'y a donc pu être autre chose dans ces premiers temps que ce qu'il était en Palestine; seulement il ne faut pas supposer aux Juifs de la dispersion cette rigidité ascétique et pharisaïque qui se pratiquait même parmi les fidèles chrétiens aux abords du temple de Jérusalem. 2° A Rome, comme ailleurs, il a dû se former des relations entre les Juifs et des hommes d'origine païenne, entre autres dans la classe des esclaves et des affranchis affiliés à la synagogue, et plus disposés que bien d'autres à embrasser les nouvelles croyances, surtout parce qu'elles leur ouvraient une perspective consolante pour l'avenir. 3° Chez ces chrétiens d'origine païenne il ne faut pas chercher une conception religieuse de tout point conforme à celle de Paul. A cette époque, et tant que les épîtres n'étaient pas encore entre les mains de tout le monde, le paulinisme, comme théorie de l'Évangile, ne franchit guère les limites de la sphère d'activité personnelle de l'apôtre. La présence d'anciens païens plus ou moins nombreux dans le sein de l'église de Rome ne peut donc pas avoir donné à celle-ci une nuance ou une tendance bien différente de celle qui caractérisait la grande majorité des communautés formées au début.

D'après tout ce que nous venons de dire, la nature particulière de cette épître, son but, son ton, son contenu, s'expliquent sans trop de peine. Poussé par un ardent désir de porter la bonne nouvelle jusqu'aux dernières limites de son horizon géographique (Rom. XV, 24), et rempli d'une espérance enthousiaste au sujet de ce qu'il était nécessaire et possible d'atteindre dans un avenir prochain (chap. XI, 25), Paul, ne songeant plus qu'à ce lointain occident inconnu à ses ancêtres, à ce nouveau monde à découvrir et à conquérir, avait jeté les yeux sur Rome (chap. I, 11 suiv.; XV, 23. Actes XIX, 21), comme sur un centre d'où la lumière de l'Évangile rayonnerait pour éclairer des régions en ce moment encore plongées dans les plus profondes ténèbres, comme elle avait rayonné autrefois de Jérusalem et d'Antioche, et naguère de Corinthe et d'Éphèse. Mais il ne veut pas y arriver comme un étranger; il s'annonce, il s'introduit par des salutations cordiales d'abord et des protestations d'amitié, mais surtout en exposant d'avance et franchement ce qu'il va apporter avec lui, ce qui ne pouvait être que très-imparfaitement connu dans la société à laquelle il s'adresse, ce qui risquait même d'y être travesti par l'erreur ou la malveillance, et rejeté par le préjugé. Ceci nous

explique aussi le soin particulier que l'auteur met à se prémunir contre le reproche qu'on lui faisait habituellement ailleurs, d'avoir déserté la cause sacrée de sa nation et d'avoir fait bon marché de ses prérogatives imprescriptibles. Ces prérogatives sont expressément réservées : c'est toujours au Juif que la grâce est offerte d'abord (chap. I, 16, etc.); c'est toujours lui qui est le dépositaire de tout ce que Dieu a fait pour le salut du monde (chap. III, 1 ; IX, 4), et pour celui d'Israël l'apôtre lui-même est prêt à donner sa vie. Seulement il s'agit d'écarter les mal-entendus et de ne point interpréter ces priviléges de manière à voiler ou à entraver les desseins généraux de la Providence. Mais il y a plus. La position dans laquelle l'auteur se place à l'égard de ses lecteurs, nous fait aussi comprendre le cadre de l'enseignement dans lequel il se renferme. Nous avons dit que l'épître aux Romains est entre toutes la plus complète, au point de vue théologique, et la plus systématique. Cela est vrai, et pourtant elle est loin d'épuiser le trésor des vérités religieuses qui devaient former le sujet des prédications des apôtres. L'universalité du péché et le salut à obtenir uniquement par la grâce au moyen de la foi, voilà en deux mots la substance de tout notre texte. Rien de bien spécial sur la personne de Christ ; son œuvre même plutôt effleurée qu'approfondie ; la perspective de l'avenir, qui ailleurs occupe une si large place dans les croyances chrétiennes, à peine esquissée, et cela d'une manière plutôt idéale que positive ; sans compter d'autres lacunes qu'y trouve le théologien familiarisé avec tout ce qui constitue aujourd'hui la richesse du dogme de l'Église. C'est que ces derniers éléments étaient à peine ébauchés alors, ou n'avaient encore donné lieu à aucune discussion de principes : car, à vrai dire, le seul travail théologique de l'époque portait sur le rapport entre l'Évangile et la Loi. Or, ce rapport étant étudié ici sous toutes ses faces, et, comme nous l'avons dit, d'une manière essentiellement théorique, et beaucoup moins dans ses applications à la vie pratique et sociale, on peut affirmer que l'épître aux Romains est un vrai traité de théologie évangélique, en ce qu'il réunit en faisceau, et combine et dispose avec une parfaite entente, ce qui dans les autres épîtres se présente à nous sporadiquement, occasionnellement, quelquefois même sous la forme d'une allusion plus ou moins obscure, ou d'une polémique qui nécessite, de la part du lecteur, une opération d'analyse et de triage.

En parlant d'un exposé systématique, nous nous servons d'un terme dont l'emploi sera peut-être contesté. Si l'on voulait juger les choses au point de vue de nos méthodes modernes, il serait facile d'arriver à la conviction que l'apôtre n'a pas suivi dans son travail une marche rigoureusement logique. Ainsi, pour n'en donner qu'un seul exemple, le tableau si admirablement vrai, si profondément psychologique de la lutte du bien et du mal dans l'homme naturel, de cette lutte qui est l'un des faits primordiaux, et la prémisse même de la théologie de l'Évangile, ce tableau ne se trouve que vers la fin de ce qu'on est convenu d'appeler la partie dogmatique de l'épître (chap. VII, 7 suiv.), et bien auparavant déjà il est question de la régénération qui exclut le péché (chap. VI, 2), et antérieurement encore l'apôtre dépeint les conséquences heureuses de la réconciliation de l'homme avec Dieu (chap. V, 1 suiv.). Cependant dans l'évolution naturelle des faits, ces divers éléments devraient se suivre dans un ordre diamétralement opposé. Mais nous ne voulons pas trop nous hâter de faire à l'apôtre le reproche d'un manque de logique, par la raison qu'il ne dispose point son plan d'après le cadre auquel notre science est accoutumée. Il y a moyen de le comprendre et de le justifier de manière que la logique y trouve son compte. A cet effet, nous nous permettrons de proposer l'analyse suivante.

Après le préambule (chap. I, 1-15), destiné à introduire l'auteur auprès de ses lecteurs, celui-ci, par une transition on ne peut plus simple et naturelle, arrive à poser en deux mots (chap. I, 16, 17) sa thèse fondamentale, qu'il va développer dans les pages suivantes, et qui dans ces développements formera le programme de la théologie qu'il a l'habitude d'enseigner, et que par des raisons bien légitimes il appelle *son* évangile. Cette thèse, énoncée à la fois au moyen d'une formule conçue par l'apôtre et d'une parole de l'Écriture qui lui sert d'épigraphe et de sanction, n'est autre, on le sait, que celle de la justification par la foi. C'est par la foi seule que s'obtient la justice acceptée par Dieu, et par suite le salut. Cette thèse se fonde tout d'abord sur un fait acquis à l'expérience, mais qu'il importait de constater, pour le cas que la faiblesse intéressée du jugement humain eût osé le contester. Ce fait, prémisse essentielle de l'évangile paulinien, c'est l'universalité du péché parmi les hommes. Tous tant qu'ils sont, païens ou Juifs, sont pécheurs ; nul n'accomplit ses devoirs dans la mesure que Dieu exige, nul ne réalise par ses actes la

parfaite justice demandée par le suprême législateur : au contraire, on dirait qu'ils s'étudient à multiplier les transgressions et à se plonger dans la corruption. A cet égard, et malgré les prétentions des uns ou des autres, il n'y a pas de différence entre les deux grandes fractions de l'humanité. Les priviléges que la révélation accorde à Israël, et dont Paul ne conteste ni l'authenticité ni l'importance, ne changent rien au fait en question (chap. I, 18-III, 20). Il est donc impossible que la justice, c'est-à-dire l'approbation absolue de Dieu, s'obtienne par les œuvres accomplies en vertu d'une loi, que ce soit la loi naturelle de la conscience ou la loi positive du Sinaï, par la raison que personne au monde ne parvient par lui-même à satisfaire à ses exigences. Ceci étant établi, l'auteur revient à la thèse énoncée d'abord. Cette justice peut et doit s'obtenir par une autre voie, savoir par la foi en Christ, lequel, par la grâce de Dieu, est devenu le rédempteur de l'humanité (chap. III, 21-26). Ces trois notions, de la grâce qui offre, de la rédemption qui procure, et de la foi qui accepte, forment donc la substance de l'Évangile, et c'est par le concours de Dieu, de Christ et de l'homme, déterminé par elles, que s'accomplit le salut qu'il est impossible de réaliser autrement. Par là même il est clair que l'homme n'a pas à faire valoir des titres ou des mérites quelconques en vue desquels le salut lui reviendrait de droit. La condition est la même pour tous, et cette condition les met tous dans un rapport de dépendance à l'égard de la libre volonté de Dieu et de l'œuvre de Christ (chap. III, 27-30). L'auteur sent bien qu'il se heurte ici contre les conceptions traditionnelles fondées sur les textes de l'Ancien Testament. Aussi, avant d'aller plus loin, a-t-il soin de montrer que l'Écriture, mieux comprise, abonde dans son sens et qu'elle exprime même directement la pensée de l'Évangile qu'on prétend lui être étrangère ou contraire (chap. III, 31-IV, 25). Mais cette pensée n'est pas seulement sanctionnée d'avance par une autorité indiscutable, elle assure aussi à l'homme qui se l'approprie la perspective d'un bien qu'il chercherait en vain par une autre voie, et qu'il n'a surtout jamais pu obtenir par ses propres efforts moraux : c'est la paix avec Dieu, la seule vraie justification accordée au faible mortel, c'est-à-dire la déclaration de son juge, qu'il veut bien ne pas tenir compte des péchés du passé, en vue de la foi, de l'humble acceptation de cette preuve de l'amour divin et du changement radical dans les dispositions naturelles qui en est la

conséquence (chap. V, 1-11). Cette perspective, ou si l'on veut, le tableau de l'état des choses que l'Évangile proclame comme le rapport normal qui doit s'établir entre Dieu et l'homme, forme pendant avec le tableau de la culpabilité universelle constatée plus haut, et l'apôtre s'arrête un instant pour comparer ces deux grandes phases de l'histoire morale et religieuse de l'humanité (chap. V, 12-21). Ce que nous appellerions, dans notre langage moderne, l'exposé purement théorique du principe, s'arrête ici. L'apôtre va se livrer désormais à des applications, à des considérations pratiques, lesquelles cependant se présentent ici sous une forme particulière, recommandée par les besoins de la situation donnée, comme la réfutation d'objections qu'on pouvait faire au dogme de l'Évangile du point de vue soit de la théologie de la synagogue, soit de l'éthique rationnelle et vulgaire. Une première objection pouvait porter sur de prétendues conséquences dangereuses de la théorie. Si c'est la grâce de Dieu qui sauve, et si cette grâce est d'autant plus digne d'admiration que les péchés ont été plus nombreux, n'est-ce pas là une prime accordée au péché? L'apôtre s'empresse de démontrer l'absurdité de cette objection, et de proclamer hautement l'incompatibilité absolue du péché avec le nouvel ordre de choses (chap. VI). Une seconde objection pouvait être dérivée de la valeur et de l'autorité de la loi positive (mosaïque). Mais cette loi n'existe plus pour le croyant, ou plutôt elle n'est plus ce qu'elle a été, elle a changé elle-même de nature. Autrefois en lutte incessante avec les convoitises charnelles généralement victorieuses, elle était plutôt une occasion provocatrice de chutes et de transgressions, concourant ainsi à nous conduire à la misère et à la mort. Maintenant, au contraire, elle est devenue esprit, en d'autres termes, notre propre nature étant changée par son union avec Christ mort et, ressuscité, l'esprit de Dieu, qui est devenu le principe actif de notre existence morale, s'identifie avec la loi divine et, nous devenant homogène, lui assure la victoire (chap. VII, 1-VIII, 11). De là, des exhortations sérieuses à l'adresse de ceux auxquels l'Évangile est proposé, et des promesses rassurantes, brillantes même, pour leur vie future (chap. VIII, 12-39). Enfin il y avait une troisième objection à combattre, moins importante à notre point de vue moderne, mais d'une grande portée dans ces temps-là. Elle se basait encore sur le fait de la loi, considérée maintenant non plus comme manifestation

officielle de la vérité morale, mais comme un engagement imprescriptible de la parole de Dieu envers un peuple privilégié. Les promesses faites à Israël se rattachaient à la loi : si la loi n'a plus de valeur, que deviennent ces promesses? On comprend de quelle force une objection pareille devait être dans la bouche d'un Juif tant soit peu au courant de la science de l'école. La réponse (chap. IX-XI) forme l'un des épisodes les plus importants de l'épître, celui en tout cas qui a le plus préoccupé la théologie spéculative. Elle aborde, ou du moins elle effleure les problèmes les plus ardus de la métaphysique, et à cette occasion elle nous révèle ce que nous oserons appeler la philosophie de l'histoire dans le système paulinien. A ces divers titres, elle mérite une étude des plus approfondies que nous réservons au commentaire. L'apôtre est arrivé au terme de son exposé théorique et apologétique. Il ajoute quelques pages d'enseignement populaire. En face des bienfaits de Dieu, il y a certainement pour l'homme des devoirs à remplir. Au fond, il n'y a qu'un seul devoir : c'est celui de la foi, de l'acceptation de la grâce offerte, du renoncement à soi-même, qui l'engage à s'abandonner à l'action régénératrice de l'esprit de Dieu. Dans ses manifestations concrètes, la nouvelle vie est multiple, les devoirs sont nombreux. L'apôtre en énumère rapidement un certain nombre ; à d'autres, il s'arrête plus longtemps, selon les besoins ou l'inspiration du moment (chap. XII, XIII). Parmi ces derniers il y a surtout ceux qui se rapportent à la divergence des points de vue religieux auxquels les individus d'origine ou de tendance différente pouvaient se trouver placés à l'égard de la valeur des prescriptions légales du judaïsme (chap. XIV, 1-XV, 13). Enfin, l'auteur revient à ses rapports personnels avec les membres de l'église de Rome, à ses projets, aux circonstances du moment, et il termine par une doxologie ou glorification finale du souverain auteur du salut (chap. XV, 14-33; XVI, 21-27.

Il nous reste à examiner une dernière question relative à notre épître, c'est celle de son intégrité. Nous est-elle parvenue dans sa forme primitive et sans altération? Cette question a été amenée, discutée et résolue en divers sens, déjà au siècle passé et encore de nos jours, en vue de plusieurs faits assez singuliers. Origène

paraît insinuer que les deux derniers chapitres manquaient dans l'exemplaire de Marcion. Des savants modernes, peu disposés à regarder ce philosophe comme le faussaire qu'il devait être d'après les dires des Pères, furent ainsi amenés à penser que, dans l'origine, l'épître se serait terminée avec le chap. XIV, et que le reste pourrait être soit une addition plus récente et par conséquent non authentique, soit quelque composition de l'apôtre même, mais étrangère au corps de l'épître aux Romains. Ce qui donna beaucoup de crédit à cette conjecture, c'est une circonstance des plus curieuses, constatée par la critique du texte. Dans plus de deux cents manuscrits, ainsi que dans plusieurs versions anciennes, les trois versets qui terminent l'épître (chap. XVI, 25-27) se trouvent placés immédiatement après le chap. XIV. Plusieurs Pères attestent le même fait pour les manuscrits de leur temps, et dans une série d'éditions modernes du texte, on leur a assigné cette même place supposée légitime. Il y a même des copies dans lesquelles le paragraphe final se lit aux deux endroits, tandis que dans d'autres il manque absolument. Tout cela prouve que déjà dans la plus haute antiquité, et pour une cause quelconque, le texte s'est trouvé sujet à caution à cet égard. Rappelons cependant que la forme reçue de ce texte, qui place les trois versets en question tout à la fin de l'épître, se fonde sur le témoignage d'un certain nombre de manuscrits très-anciens et de tous les Latins. Enfin il conviendra encore de faire remarquer que les formules de clôture sont singulièrement nombreuses dans ces deux chapitres (XV, 13, 33; XVI, (16), 20, 24), indépendamment de celle dont nous venons de parler.

La question relative à la vraie place de la formule finale est très-embarrassante, ou pour mieux dire insoluble. Si l'auteur a écrit cette doxologie en terminant l'opuscule entier, comment expliquer que quelqu'un ait eu l'idée de la placer au milieu du texte, où elle est plus ou moins gênante? Mais on comprend qu'ayant voulu déposer la plume après avoir écrit le 14[e] chapitre, et ayant clos son discours par une courte prière, il se soit ravisé, pour ajouter encore quelques pages. Il y a d'autres exemples de ce même fait dans différentes épîtres pauliniennes, par ex. 2 Cor. IX, Philipp. III, et surtout Éph. III, 20, 21, passage qui présente l'analogie la plus frappante avec le nôtre. On peut donc admettre que les trois derniers versets doivent se placer après le chap. XIV sans qu'il en résulte le moindre préjugé défavorable à l'authen-

ticité du quinzième. Notre commentaire prouvera surabondamment que rien dans ce dernier ne trahit une plume étrangère, qu'il n'y a rien qui ne puisse s'expliquer parfaitement au point de vue que nous avons démontré avoir été celui de l'apôtre. D'un autre côté, il faudra bien reconnaître que si Paul a placé sa formule finale au chap. XIV, ce n'est qu'un caprice bien audacieux, et tel qu'il n'en existe pas d'autre exemple, qui a pu remanier son texte pour lui donner sa forme actuelle. Et ce remaniement était tout à fait superflu, l'épitre se terminant très-convenablement avec le verset XVI, 24. Dans cet état de choses, nous aimons mieux ne point décider la question, d'autant plus que l'intelligence du texte ne dépend en aucune façon de la solution préalable du problème. Nous nous permettrons cependant une conjecture, laquelle, sans aboutir à une décision péremptoire relativement à celui-ci, nous expliquerait du moins comment il a pu naître. Nous supposons simplement que l'épître (de même que toutes celles à destination spéciale) a été écrite non dans un cahier, mais sur un certain nombre de feuilles détachées, et que ces feuilles, déjà entre les mains des premiers copistes, ont pu être dérangées de manière que la vraie place de l'une d'elles soit devenue incertaine. (Quant aux doutes soulevés à l'égard du chap. XV tout entier, nous en parlerons dans le commentaire.)

Voici, du reste, un argument à faire valoir en faveur de cette conjecture, lequel nous semble être d'une grande portée. Il y a dans notre épître aux Romains un autre passage encore, une page entière, qui ne se trouve pas à sa place, et qui même doit être absolument étrangère à cet écrit. C'est notre conviction la plus entière, que les vingt premiers versets du dernier chapitre (XVI, 1-20) sont adressés, non aux membres de l'église de Rome, mais à ceux de l'église d'Éphèse, soit que nous n'ayons là qu'un fragment d'une lettre plus étendue, soit que (comme nous nous représentons la chose) ç'ait été un simple billet de recommandation écrit à la hâte, au moment du départ de la personne qui devait l'emporter. Voici nos raisons : Parmi les personnes auxquelles l'apôtre adresse des salutations, nous rencontrons, au v. 3, Aquila et sa femme Prisca, qui avaient quitté Rome depuis longtemps (Act. XVIII, 2), et qui demeuraient maintenant à Éphèse, tant avant (1 Cor. XVI, 19) qu'après la rédaction de l'épître aux Romains (2 Tim. IV, 19); au v. 5, un certain Épénète, qualifié du titre honorifique de premier converti

dans la province d'Asie, dont le chef-lieu était Éphèse, où Paul avait effectivement commencé autrefois ses travaux apostoliques dans cette partie de l'empire (Act. XVIII, 19); au v. 6, une certaine Marie, qui lui avait rendu de grands services; au v. 7, deux anciens disciples, Andronique et Junien, qui avaient embrassé le christianisme bien avant Paul et qui avaient été incarcérés avec lui; au v. 13, un certain Rufus, dont la mère a eu pour l'apôtre des soins maternels; enfin, une série d'autres personnes qu'il appelle ses bien-aimés, ou ses collaborateurs. Comment aurait-il connu tout ce monde, si ç'avaient été des habitants de Rome? Comment aurait-il travaillé et souffert avec eux? Comment lui auraient-ils rendu des services personnels et particuliers? Nous n'insisterons pas sur ce que la plupart des noms qu'ils portent sont des noms grecs, mais nous relèverons ce fait, que pas un seul de tous ces noms ne se retrouve dans les épîtres écrites de Rome, notamment dans la seconde à Timothée, où pourtant il y en a plusieurs. Enfin, les recommandations faites au v. 17 et 18 ne sont motivées par rien dans tout le corps de l'épître. Nous concluons de tout cela que nous avons là un billet adressé aux chrétiens d'Éphèse. Ce billet a-t-il été écrit à Corinthe à la même époque que l'épître aux Romains, et la diaconesse Phœbé a-t-elle emporté les deux pièces, sauf à expédier la grande épître d'Éphèse à Rome, ou à l'y porter elle-même dans la suite de son voyage? Ou bien le billet aux Éphésiens a-t-il été écrit à Rome, beaucoup plus tard, et le hasard a-t-il voulu, dans l'un et dans l'autre cas, qu'il fût joint à l'épître aux Romains? Nous avouons que, pour notre part, cette dernière combinaison nous paraît beaucoup moins plausible que la première.

AUX ROMAINS

Paul, serviteur de Jésus-Christ, appelé comme apôtre et délégué pour prêcher l'Évangile de Dieu, que celui-ci a fait annoncer d'avance par ses prophètes dans les saintes écritures, touchant son fils (issu de la race de David quant à la chair, et déclaré fils de Dieu, irréfragablement, quant à l'esprit de sainteté, par sa résurrection d'entre les morts) Jésus-Christ notre Seigneur, par la grâce duquel j'ai reçu la mission d'inviter tous les peuples à se soumettre à la foi, en l'honneur de son nom (et vous aussi, vous vous trouvez dans ce nombre comme appelés de Jésus-Christ) — à tous ceux qui sont à Rome les bien-aimés de Dieu, les fidèles appelés par lui : que la grâce et la paix soient sur vous, de la part de Dieu notre père et de notre Seigneur Jésus-Christ !

I, 1-7. Cette formule de salutation est la plus longue que nous trouvions en tête des épîtres de Paul. Son étendue et son emphase, plus grande que de coutume, s'expliquent soit par l'importance du sujet que l'auteur s'apprête à traiter, soit par la circonstance qu'il était personnellement étranger à l'église de Rome et qu'il aura cru devoir adopter pour son début des formes moins familières. En réduisant le texte à son expression la plus simple, il dit, comme partout ailleurs : *Paul, apôtre de Jésus-Christ, aux chrétiens de Rome, salut !* La mention de l'apostolat amène la définition de son but et de son objet, lequel est la prédication de l'Évangile de Jésus-Christ. Une seconde parenthèse, insérée dans la première, est destinée à déterminer la nature de la personne du fils de Dieu.

Le nom d'*apôtre* est défini par ces mots : ***délégué pour l'Évangile***. La délégation implique deux choses : une autorité supérieure qui donne mission, et un nombre d'individus parmi lesquels l'envoyé est librement choisi. Ce sont bien là les caractères essentiels de l'apostolat tel que Paul le comprenait. Le terme d'*évangile* a deux significations entre lesquelles on aura à choisir dans chaque passage où il est employé. C'est tantôt la bonne nouvelle elle-même, l'objet de la prédication, tantôt l'acte de prêcher. Ici le choix peut sembler difficile, ou plutôt les deux significations sont représentées l'une après l'autre ; car c'est bien pour *prêcher* que Paul a été délégué, et c'est bien la ***nouvelle*** elle-même que les prophètes ont dû annoncer. C'est aussi à cette dernière acception que se rappporte le génitif ***de Dieu***, car l'Évangile révèle les desseins de celui-ci, conçus dans l'intérêt du salut des hommes, il est donc la bonne nouvelle de ce que Dieu veut et fait dans ce but.

Un autre caractère de l'Évangile, signalé ici, c'est qu'il n'est pas absolument nouveau, comme cela pourrait paraître, soit par le fait de l'avénement encore récent de Christ, soit par la création plus récente encore de l'apostolat. Les prophètes déjà l'ont *annoncé d'avance* ; ou bien, ce qu'ils ont été chargés d'annoncer, c'était précisément ce dont l'accomplissement fait aujourd'hui l'objet de la prédication apostolique. L'on verra bientôt que cette idée n'est pas une phrase sans but, insérée comme pour mémoire, mais une des principales bases de l'argumentation théologique. Nous avons donc ici, comme ailleurs, non pas tant un exorde plus ou moins rhétorique, qu'une espèce de programme de la matière à traiter.

L'objet principal de la prédication, soit des prophètes, soit des apôtres, le centre et la clef de voûte de la révélation et de la foi, c'est Jésus-Christ, qui se présente à nous avec le double caractère (la théologie dira plus tard, la double nature) de rejeton de David et de fils de Dieu. On ne saurait douter que ce passage affirme le fait de ce double élément dans l'individualité tout exceptionnelle du Sauveur, sa nature à la fois humaine et divine, que nous reconnaîtrons ainsi comme positivement enseignée par l'apôtre. Mais il est tout aussi positif que les définitions plus rigoureuses, inventées par le génie scolastique des siècles postérieurs, sont encore complétement étrangères à son esprit. Il distingue simplement dans la personne de Christ les deux éléments de la ***chair***,

par laquelle il appartient à l'humanité, comme tous les mortels, et de l'*esprit*, lequel est qualifié par une épithète (*sainteté*) qui lui assigne une place, origine ou nature différente de celle du commun des hommes : car nul n'est saint, si ce n'est Christ. Cette sainteté, à elle seule déjà, prouve sa supériorité, mais ce qui la prouve encore *irréfragablement* (litt. : avec puissance), c'est sa résurrection. Voilà tout ce que ce passage dit au sujet des deux natures. Il ne s'explique pas sur le mode de leur union qui plus tard préoccupa tant la théologie ; il ne confirme en aucune façon la solution donnée dans deux de nos évangiles, qui expliquent l'origine de l'homme-Dieu par une génération miraculeuse, car cette explication ne cadre pas avec cette phrase, qu'il est né de la *semence* de David. Paul se borne à affirmer l'union d'un esprit divin avec un corps humain; cela suffisait pleinement aux besoins de son cœur et de sa théologie, mais cela prouve aussi avec évidence que la conviction relative à la nature divine de Jésus n'était point, chez les apôtres, le fruit d'une spéculation métaphysique, mais le produit de l'intuition, d'un sentiment, de l'impression directe de la puissante individualité du Seigneur, de sa sainteté et de son enseignement, et que cette impression se traduisait chez eux, non en un besoin d'analyser et de définir, mais en une sanctification de la volonté et une énergie de dévouement que leurs successeurs auraient bien fait de prendre pour modèle, au lieu de se perdre dans le dédale des formules.

Les phrases du 5e verset, qui parlent de la mission apostolique, ont besoin de quelques explications, quoique nous nous soyons permis, dans la traduction, de nous attacher plutôt au sens qu'à la lettre du texte. Voici ce que l'auteur veut dire : Par la *grâce* de Christ, et sans mon mérite, j'ai reçu cette *mission*, et je dois, en conséquence, proclamer son *nom*, comme celui du Sauveur, à l'effet de conduire les *peuples*, sans distinction de nationalité, à la *soumission à la foi*, c'est-à-dire à ce qu'ils écoutent la vocation qui leur est adressée, et croient à Christ pour leur propre salut. La mention de *tous* les peuples n'est pas faite non plus sans intention, car l'épître est principalement destinée à revendiquer les desseins de Dieu à l'égard des gentils.

C'est ainsi que Paul se ménage la transition pour arriver aux Romains eux-mêmes. Étant envoyé à tous, il regarde comme son devoir de se présenter à eux comme aux autres. La vocation se fait toujours par Dieu (v. 7), mais comme elle consiste à mettre

les hommes en communion avec Christ, ils sont nommés aussi les appelés de celui-ci (v. 6).

[8] Avant tout je rends grâces à mon Dieu par Jésus-Christ, au sujet de vous tous, de ce que votre foi est renommée dans le monde entier. Car le Dieu que je sers en mon esprit en prêchant son fils, m'est témoin que je ne cesse de faire mention de vous, en demandant toujours dans mes prières que je puisse une fois enfin, de manière ou d'autre, et par la volonté de Dieu, trouver l'occasion favorable de venir chez vous. Car je désire vivement vous voir, afin que je puisse vous communiquer quelque grâce spirituelle, pour que vous soyez fortifiés; je veux dire, pour que nous soyons encouragés ensemble, vous et moi, chez vous, par la foi qui nous est commune. [13] Mais je ne veux pas vous laisser ignorer, mes frères, que je me suis souvent proposé de venir chez vous (j'en ai été empêché jusqu'à ce moment), afin d'obtenir quelque fruit parmi vous aussi, comme parmi les autres nations. Je me dois aux Grecs et aux étrangers, aux savants et aux ignorants : ainsi, quant à moi, je suis désireux de vous prêcher l'Évangile à vous aussi, habitants de Rome.

I, 8-15. L'apôtre commence, selon sa coutume, par remercier Dieu de tout ce qui s'est déjà fait à Rome pour la cause de l'Évangile. Il s'empresse d'informer les chrétiens de cette ville de son vif désir de faire leur connaissance personnelle, et insinue, d'une manière très-délicate, qu'il regarde l'accomplissement de ce désir comme un devoir, et qu'il en attend d'heureux effets et pour eux et pour lui-même.

Je rends grâces à Dieu *par Jésus-Christ*: prise à la lettre, cette phrase exprime l'idée que la prière du chrétien arrive à Dieu par l'entremise de Jésus-Christ, et rien n'empêche que nous ne nous en tenions à cette explication. Cependant le nom du Seigneur intervient généralement dans ces épîtres quand il s'agit de rattacher une idée quelconque à l'œuvre du salut. Ainsi la prière et la foi sont ici définies comme chrétiennes par cette phrase additionnelle. Les Romains sont loués, il est vrai, mais ce pour quoi ils le sont, ils le doivent à Jésus-Christ. Le nom de celui-ci semble donc exprimer autre chose que le simple acte de la transmission d'une prière.

L'apostolat aussi est une espèce de sacerdoce. En prêchant l'Évangile, Paul *sert* Dieu. Ce terme français n'épuise pas le sens de l'original. Le mot grec est le terme technique pour les actes

extérieurs du culte, les fonctions du sacrificateur. Mais comme le ministère évangélique ne consiste pas à accomplir des actes de ce genre, il est question d'un service *en esprit*, c'est-à-dire que les actes, et les mots qui s'y rattachent, tels que sacrifice, victime, temple, etc., n'ont plus qu'une valeur spirituelle, figurée, symbolique (chap. XII, 1).

Rien n'est délicat et aimable comme la tournure des v. 11 et 12. Paul dit d'abord tout simplement qu'il désire venir à Rome pour y remplir son ministère ; il espère pouvoir y être utile, *fortifier* les fidèles, les faire avancer dans l'intelligence de l'Évangile et dans la pratique du devoir. En un mot, il se pose comme apôtre, dépositaire des *grâces* et dons spirituels que Dieu veut conférer aux hommes par Jésus-Christ. Mais il se reprend aussitôt. Étranger aux Romains, craignant peut-être de rencontrer chez eux, si ce n'est de l'antipathie judaïque comme ailleurs, du moins quelques préventions, des préjugés, une certaine vanité, un esprit de corps local, il met de côté son caractère officiel, il s'annonce comme un simple frère, ayant besoin, lui aussi, de s'aider des lumières des autres, de s'appuyer sur eux pour avoir les forces nécessaires. Nous nous édifierons mutuellement, dit-il; nous y gagnerons tous, chacun se retrempera dans la foi de l'autre. Littéralement traduite, la phrase grecque aurait pu laisser quelque obscurité; mais le sens, loin d'être altéré, a été parfaitement reproduit dans notre rédaction. Le mot: *chez vous*, a dû être conservé, parce que c'est à Rome que devait se faire cet échange de sentiments.

Le *fruit*, dont il est parlé v. 13, est en général le succès de la prédication de l'Évangile, l'agrandissement de l'Église et la consolidation individuelle de l'œuvre. Ce fruit, Paul a la mission de l'aller chercher parmi les nations païennes. Les chrétiens de Rome, il est vrai, étaient en grande majorité d'origine juive, mais ils formaient comme tels, et même joints aux autre Juifs romains, une petite minorité dans la population païenne Paul les regardait donc comme appartenant à sa province, ou si l'on veut éviter toute apparence de contradiction avec chap. XV, 20, ce *parmi vous* se rapportera, non à l'église de Rome déjà existante, mais à la ville païenne qui était encore à convertir, ou à tous ces éléments à la fois. Du moins, les v. 14 et 15 semblent favoriser cette extension de l'horizon. Les antithèses des *savants* et des *ignorants*, des *Grecs* et des *étrangers*, expriment l'idée de l'uni-

versalité de l'Évangile, et caractérisent en même temps celui-ci comme quelque chose de nouveau et d'inconnu à la science purement humaine. Ce sont là encore deux thèses qui vont être développées ultérieurement.

[16] Car je n'ai point honte de l'Évangile : il est une puissance de Dieu donnant le salut à quiconque croit, au Juif d'abord, ainsi qu'au païen. Car il s'y révèle la justice de Dieu par la foi, pour la foi, selon ce qui est écrit : Celui qui est juste par foi, vivra.

I, 16, 17. Ces deux versets peuvent être considérés comme contenant l'exposition du sujet de l'épître, le thème du discours théologique que l'auteur va écrire. Aussi les expressions dont il se sert sont-elles concises et riches de sens, et une traduction littérale ne parviendra jamais à les rendre immédiatement transparentes. Il faut pour cela le commentaire que l'épître tout entière doit y ajouter.

Logiquement la pensée se rattache au préambule. Je *dois* prêcher l'Évangile à tous, dit l'auteur, et je me plais à le faire, *car* je n'en ai point honte. Comment est-il amené à prononcer ce dernier mot? Ce n'était point, sans doute, pour écarter le soupçon qu'il n'osait pas venir à Rome, de peur d'y voir sa prédication mal accueillie. Mais c'était parce que cet Évangile était une sottise aux yeux des uns, un scandale au gré des autres (1 Cor. I, 20 suiv.), parce que les sages ou savants de ce monde le dédaignaient, parce que, à vrai dire, il demandait à ses fidèles l'humiliation et l'aveu de la pauvreté en esprit. Bien des gens n'en veulent pas pour cette raison. Lui, au contraire, loin d'y voir une chose mesquine et au-dessous de la dignité de l'intelligence humaine, il découvre, sous cette apparence de faiblesse et d'impuissance, une origine divine, un sujet d'admiration, un bienfait inappréciable. L'Évangile est une *puissance de Dieu*, une force émanant de lui pour changer la face du monde, le principe d'une seconde création, par conséquent un fait qui révèle sa toute-puissance et sa gloire, comme l'avait fait jadis la parole au moyen de laquelle il avait tiré l'univers du néant (2 Cor. IV, 6). L'effet de cette parole avait été l'existence de toutes choses, l'effet de l'Évangile est une nouvelle naissance, la véritable vie, le *salut*, enfin. Seulement il y a ici une condition qui restreint la sphère de l'effet, et rend, en apparence, la nouvelle création moins

étonnante que la première, en ce qu'elle se circonscrit dans des limites comparativement étroites. Il n'y a que la *foi* qui obtienne ce salut. La définition de cette foi n'est pas donnée ici, quoi qu'elle soit de la plus haute importance; mais nous la trouverons dans la suite de l'exposé et nous n'avons pas besoin d'anticiper sur la marche des idées. Pour le moment, l'auteur se borne à réitérer l'affirmation que le salut est *offert* à tous : le Grec n'est pas moins appelé à y prendre part que le Juif. S'il y a un privilége pour ce dernier, c'est qu'il lui aura été offert d'abord, soit par les prophètes et par Jésus, soit aujourd'hui encore par les apôtres, qui, tout en évangélisant les gentils, n'oublient nulle part leurs frères, les Israélites.

Après avoir signalé en deux mots l'origine et l'effet de l'Évangile, l'apôtre parle aussi, et plus brièvement encore, de son essence. Il s'y révèle *la justice de Dieu par la foi;* phrase énigmatique, s'il en fut, et qui, malgré les développements très-précis qui dissiperont toute obscurité, a été souvent mal comprise. La justice *de Dieu*, n'est pas ici une qualité de Dieu, mais une qualité de l'homme telle que Dieu la veut, la reconnaîtra, l'acceptera. L'Israélite, instruit par sa *loi*, devait et voulait être *juste*, c'est-à-dire *agir* en toutes choses conformément à la volonté divine et *mériter* ainsi l'approbation et la récompense. Nous verrons bientôt comment il y réussissait. L'Évangile nous enseigne (chose toute nouvelle au gré de la science du temps) que cette justice, ou cet état moral conforme à la volonté de Dieu et sûr de son approbation, est produit et acquis par la *foi*, élément de vie, principe d'action tout différent des mobiles qui dirigent les hommes de ce monde. On peut encore dire que la justice de Dieu, opposée à la justice humaine ou légale, est ainsi appelée parce qu'elle s'obtient par lui, par son secours, et parce qu'elle seule est parfaite ou peut du moins le devenir.

Les mots : *pour la foi*, (pour les croyants, chap. III, 22), n'introduisent aucune idée nouvelle dans le texte. Ils répètent le fait principal d'après un autre point de vue. La justice de Dieu était d'abord désignée comme la conséquence *de* la foi ; ici il est dit qu'elle est communiquée ou assurée *à* la foi. Or, la *vie* bienheureuse et éternelle étant promise au juste, il sera vrai de dire que celui-là seul l'obtiendra qui, par la foi, aura acquis la justice, celle-ci ne pouvant être acquise autrement. L'apôtre trouve cette vérité exprimée dans un passage du prophète Habacuc (chap. II, 4),

en l'interprétant comme nous l'avons fait dans notre traduction. (Ailleurs, Hébr. X, 38, la ponctuation est autre, et par suite le sens est différent.)

La thèse de l'apôtre est donc celle-ci : C'est par la foi seule que s'obtiennent la justice et le salut. Pour établir cette thèse, il commence par proclamer l'universalité du péché, dont aucun homme n'est exempt, et il en tire la conséquence qu'aucun non plus n'a de titre à faire valoir pour revendiquer le bénéfice des promesses de Dieu.

[18] Car c'est la colère de Dieu qui se révèle du haut du ciel contre toute impiété et iniquité des hommes, qui étouffent la vérité par l'iniquité, puisque ce qui peut se savoir de Dieu est à leur portée, Dieu le leur ayant fait connaître. Car ce qui est invisible en lui, savoir sa puissance éternelle et sa divinité, se révèle à l'œil de l'intelligence par ses œuvres, depuis la création du monde; [21] de sorte qu'ils sont inexcusables, puisque, tout en connaissant Dieu, ils ne l'ont point glorifié, ni remercié ; mais ils se sont laissé entraîner dans de vaines spéculations, et leur cœur inintelligent a été plongé dans les ténèbres : se disant sages, ils se sont adonnés à des folies, et ont mis à la place de la gloire du Dieu éternel, des images d'hommes mortels et d'oiseaux, de quadrupèdes et de reptiles.

I, 18-23. La vraie justice et la véritable vie sont révélées par l'Évangile de la foi ; hors de là, rien ne peut se révéler au monde, dans son état présent, si ce n'est la *colère* de Dieu. Le v. 18 forme donc l'antithèse naturelle du v. 17 : c'est la situation de fait, l'état de nature, opposé à l'état de grâce, à la situation promise. Le monde entier est plongé dans le péché et n'a donc à attendre de la part de Dieu que les effets de sa justice sévère. Or, ce monde se composait, du temps de Paul, de deux classes d'hommes, séparés les uns des autres par leurs croyances, leurs institutions, leurs mœurs, leurs prétentions et leurs préjugés : les païens et les Juifs. Il importait à l'apôtre d'établir avant tout que cette division, qu'il reconnaît comme très-légitime à tous égards, n'impliquait pas une diversité quant au caractère moral ou au rapport avec Dieu qui en est la conséquence.

Il commence par les païens. Les païens sont pécheurs : c'est ce que les Juifs ne contestaient point, puisqu'ils les appelaient vulgairement de ce nom (Gal. II, 15. 1 Cor. VI, 1. Matth. XXVI, 45.

Luc VI, 32 ss. Luc XXIV, 7). Paul aurait donc pu s'épargner la peine de prouver ce premier fait. Mais il y insiste pour plusieurs raisons. D'abord on pouvait dire que les païens, n'ayant pas reçu de révélation comme les Juifs, étaient excusables s'ils manquaient au devoir. A cela il est répondu que la *vérité* (c'est-à-dire ici la connaissance de Dieu et de sa volonté) ne leur était pas cachée. Ils avaient pour cela la contemplation de la nature et la voix de la conscience (chap. II, 14). *Ce qui peut se savoir* sur le compte de Dieu, cette notion populaire et suffisante pour le commencement, qu'il est un être suprême, tout-puissant, sage et saint, ils ne l'ignoraient pas ; elle était *mise à leur portée* par les soins du créateur même. Mais ils l'ont *étouffée*, comprimée, voilée, déracinée par l'*iniquité*. C'est le mal moral, le péché, la mauvaise passion qui a obscurci leur intelligence et qui les a entraînés à de *vaines spéculations*, c'est-à-dire à se faire une religion absurde, imaginaire, s'occupant d'êtres fantastiques et sans réalité ; et ces spéculations, décorées du beau nom de *sagesse*, de philosophie, n'ont abouti qu'à des *folies*, des contes ou fables absurdes, des pratiques superstitieuses, entre autres à l'adoration des images, égarement à la fois ridicule et déplorable. (Les deux *puisque* (v. 19 et 21) justifient l'assertion que la colère de Dieu peut et doit frapper le paganisme.)

[24] C'est pour cela aussi que Dieu les a livrés à l'impureté, selon les convoitises de leurs cœurs, de manière à laisser déshonorer leurs corps par eux-mêmes, pour avoir remplacé la vérité de Dieu par le mensonge, et adoré et servi la créature au lieu du créateur, lequel soit béni éternellement, amen ! C'est pour cela que Dieu les a livrés à des passions honteuses ; car leurs femmes ont remplacé l'usage naturel par celui qui est contre la nature ; de même les hommes, abandonnant l'usage naturel de la femme, se sont embrasés de convoitise les uns envers les autres, commettant l'infamie hommes avec hommes, et recevant ainsi sur eux-mêmes la récompense due à leur égarement. [28] Et comme ils n'ont pas jugé à propos de s'attacher à Dieu par l'intelligence, Dieu les a livrés à leur sens pervers, de manière qu'ils pratiquent tout ce qu'ils ne doivent pas faire ; ils sont remplis de toute espèce de vices, de méchanceté, d'avidité et de malice, pleins d'envie, de meurtre, de discorde, de fraude, de mauvaise foi ; ils sont délateurs, calomniateurs, blasphémateurs, insolents, orgueilleux, présomptueux, ingénieux au mal, rebelles aux parents, sans intelligence, sans fidélité, sans affection, sans miséri-

corde; et bien qu'ils connaissent la loi de Dieu, qui condamne à la mort ceux qui font de pareilles choses, non seulement ils les font, mais ils approuvent ceux qui les pratiquent.

I, 24-32. Avec l'inexcusable égarement de l'intelligence, marche de front, dans la société païenne, une dépravation morale plus déplorable, plus odieuse encore. Elle en est à la fois la conséquence naturelle et la juste punition. Dieu les y a *livrés*; il n'a pas seulement laissé venir les choses qu'il ne pouvait pas empêcher; sa volonté était que les causes produisissent leurs effets (v. 24, 26, 28), et que les coupables en vinssent à combler leur mesure. On n'accusera pas l'apôtre d'avoir employé des couleurs trop sombres pour la description de l'état moral de son siècle. La littérature classique de l'époque, dans tous ses tableaux de mœurs, peut servir de commentaire à notre passage et le confirmera de tous points. Le paganisme était arrivé à un état de décomposition qui constatait sa mort, à une époque où il affectait encore de dominer le monde de l'esprit. Il ne s'agit pas ici de rechercher les exceptions pour amoindrir l'effet de la peinture. Ces exceptions mêmes sont des témoignages à charge.

L'auteur s'arrête d'abord et plus longtemps aux vices les plus hideux du paganisme, à ceux que le judaïsme avait su écarter de son sein, ou qui du moins ne jouissaient pas chez lui du bénéfice de l'indifférence. C'est à ces vices que nous rapporterons tous les termes peu ou point voilés des v. 24, 26, 27. L'énumération des versets suivants est plus rapide et plus variée et change plusieurs fois de construction syntactique dans le grec, ce que nous avons cherché à effacer dans la traduction. Nous ne ferons ici qu'un petit nombre d'observations de détail :

Vers. 25. La *vérité* et le *mensonge*, c'est le monothéisme et l'idolâtrie polythéiste. — Vers. 27. La honte des crimes contre nature est représentée comme la *récompense* de l'ignorance volontaire à l'égard de Dieu. L'homme qui peut aller jusqu'à adorer la matière, doit finir par s'abrutir lui-même et par ne plus vivre que pour assouvir ses appétits les plus grossiers. Dans les v. 28 et 31, la traduction a dû effacer plusieurs jeux de mots, pour lesquels il ne s'offrait pas d'équivalent en français. Le mot que nous avons rendu par *blasphémateurs* (v. 30) signifie proprement en grec *maudits de Dieu*, ce qui n'est pas un vice à mettre au nombre des autres. Il faut supposer que Paul lui a donné le

sens actif, soit par erreur, soit par suite d'un idiotisme provincial. On trouvera des énumérations analogues Gal. V, 19. 1 Tim. I, 9. 2 Tim. III, 2.

Le morceau se termine par une idée profondément vraie. Il y a quelque chose de plus immoral encore que le vice en lui-même, qui peut être l'effet de la faiblesse ou d'une mauvaise éducation: c'est l'approbation consciente et réfléchie du vice, le besoin ou l'essai de le justifier, l'érection du fait en théorie. Et c'est bien à cela que le paganisme était arrivé.

[1] Tu es donc inexcusable, toi qui condamnes les autres, qui que tu sois; car en condamnant les autres, tu te condamnes toi-même, puisque, tout en condamnant, tu fais les mêmes choses. Et nous savons que le jugement de Dieu ne manquera pas de frapper ceux qui font de telles choses. Penses-tu donc, toi qui condamnes ceux qui les font et qui les fais toi-même, que tu échapperas au jugement de Dieu? [4] Ou bien fais-tu si peu de cas de sa riche bonté, de sa patience, de sa longanimité, oubliant que cette bonté de Dieu doit te conduire à la repentance? Mais par ton endurcissement et par l'impénitence de ton cœur, tu t'amasses un trésor de colère, pour le jour terrible où se manifestera le juste jugement de Dieu, qui rendra à chacun selon ses œuvres: la vie éternelle à ceux qui, par la persévérance dans les bonnes œuvres, cherchent la gloire, l'honneur et l'immortalité; à ceux qui par des intrigues s'opposent à la vérité et se laissent aller à l'iniquité, la colère et la réprobation. [9] Malheur et angoisse sur l'âme de tout homme qui fait le mal, sur le Juif d'abord, ainsi que sur le païen! Gloire, honneur et paix à quiconque pratique le bien, au Juif d'abord, ainsi qu'au païen!

II, 1-10. Dans le morceau précédent, l'apôtre avait parlé exclusivement des païens. Ici il n'est pas aussi clair, à première vue, qu'il passe aux Juifs. Ce n'est qu'au v. 17 qu'il leur adresse la parole directement, et à la fin du texte que nous venons de transcrire, il semble ne les introduire qu'en passant. Tout de même ce texte tout entier n'aurait pas de sens, si les Juifs n'étaient pas, dès la première ligne, le point de mire de la polémique de l'auteur. Mais ce n'est point par inadvertance ou par maladresse qu'il aurait oublié de les désigner plus clairement, de manière qu'il a pu en résulter une certaine obscurité. Au contraire, nous devons admettre qu'il en a agi ainsi à dessein, et qu'il voulait amener indirectement les Juifs à se reconnaître coupables, et à

prononcer leur propre arrêt avant qu'il eût besoin de le formuler lui-même.

Les païens, dit-il, sont pervers et plongés dans le vice. C'est un fait reconnu, et que les Juifs du moins ne contestent pas. De ce côté l'arrêt est prononcé et l'apôtre ne prétend pas le réformer. Mais celui qui le prononce, et qui, par conséquent, n'appartient pas à la même portion de l'humanité (et ce ne peut être que le Juif), est-il donc sans tache et sans péché? Est-ce que les vices qu'on condamne d'un côté sont donc absolument inconnus de l'autre? En se hâtant de condamner le pécheur du dehors, ne prononce-t-on pas en même temps l'arrêt contre soi-même? Et cette condamnation n'est-elle pas d'autant plus téméraire, qu'on sait mieux ici ce qui attend le pécheur, qu'on a moins encore que les autres l'excuse de l'ignorance, et qu'on doit savoir que la patience de Dieu, qui ménage au pécheur les moyens de se convertir, accumule sur sa tête la colère du juge, s'il n'en profite pas?

Dans tout ceci, il convient de ne pas perdre de vue que Paul oppose, non un individu à un autre (où à la rigueur le niveau moral pouvait être différent), mais classe à classe, catégorie à catégorie. Il ne pouvait ni ne voulait nier que tel Juif était meilleur que tel païen, que peut-être tel païen valait mieux que tel Juif. Ce qu'il veut établir, c'est que la qualité de Juif n'est pas, au point de vue de la valeur morale, une garantie ou un privilége. *Les* Juifs qui condamnent *les* païens comme pécheurs ne sont pas moins pécheurs eux-mêmes, pris dans leur ensemble; ils sont par conséquent tout aussi dignes de réprobation, voire moins excusables, parce qu'ils connaissaient mieux la volonté de Dieu.

La seule difficulté apparente provient de la particule *donc*, par laquelle le morceau débute. C'est que l'auteur anticipe sur les faits qu'il va exposer plus loin, et en tire d'avance la conclusion. Il faut donc simplement mettre cette particule en rapport direct avec la fin du premier verset.

Le Juif, en se préoccupant trop des priviléges de sa race et affectant de regarder le païen comme un être dégradé et déshérité, n'est que trop enclin à se faire illusion sur sa propre valeur. Il n'éprouve pas la nécessité de travailler à son amélioration propre, et continue ainsi, autant par ce qu'il fait, que par ce qu'il ne fait pas, à amasser contre lui, comme qui dirait, un *trésor*, une provision de colère divine, qui ne manquera pas de l'accabler au

jour du jugement. La règle de la justice de Dieu est invariablement la même pour tous, sans distinction de personnes et de peuples : A chacun selon ses œuvres (v. 6) ! Ce principe, énoncé une première fois d'une manière absolue, est ensuite analysé (v. 7, 8), relativement aux deux éléments qu'il renferme, selon l'alternative de récompense ou de peine qu'il implique ; enfin il est proclamé une seconde fois (v. 9, 10), non pas par une répétition oiseuse, mais pour introduire, d'une manière très-significative, le nom même des *Juifs*, jusqu'ici sous-entendu, et laissé à deviner par ceux dont la conscience n'était point insensible aux avis salutaires. Le Juif est mis en première ligne (chap. I, 16), autant parce que tout le discours s'adresse à lui de préférence, que parce que sa position est plus éminente, sa responsabilité plus grande et ses devoirs plus clairement articulés.

[11] Car Dieu n'a pas égard aux personnes : ceux qui auront péché indépendamment de la loi, périront aussi indépendamment de la loi, et ceux qui auront péché sous la loi, seront condamnés par la loi. Car ce ne sont pas ceux qui entendent la loi qui sont justes devant Dieu, mais ce sont ceux qui la mettent en pratique qui seront déclarés justes. [14] Car si les païens, qui n'ont point la loi, font naturellement ce que la loi demande, ils sont, sans avoir la loi, une loi pour eux-mêmes, et, en tant que leur conscience en rend témoignage, et que leurs pensées s'accusent et s'excusent tour à tour, ils montrent que l'œuvre de la loi est écrite dans leurs cœurs, au jour où, selon l'Évangile que je prêche, Dieu jugera par Jésus-Christ ce qu'il y a de caché dans l'homme.

II, 11-16. Non, malgré le préjugé universellement répandu dans la société juive, il n'y a pas d'acception de personnes auprès de Dieu. Le juge suprême n'a pas deux poids et deux mesures pour les diverses races de la famille humaine. Sans doute les Juifs, qui ont reçu une loi spéciale et positive, ne sont pas placés dans les mêmes conditions que les païens qui ne l'ont pas ; mais ce fait, à lui seul, ne constitue pas le motif du jugement à intervenir. Car évidemment il ne suffit pas de connaître son devoir, d'*entendre* lire des textes à la synagogue, pour être ce que Dieu veut qu'on soit ; il faut agir, accomplir, *pratiquer*. C'est à cette condition seule qu'on peut être reconnu et *déclaré* juste.

Or, cette condition est la même pour les deux portions de l'humanité. Chacun sera jugé d'après les moyens qu'il aura eus

de faire son devoir, et d'après la manière dont il les aura employés. Le païen pécheur sera jugé comme tel, non en vertu de la loi juive, mais de cette loi éternelle et primordiale qui a mis dans un rapport intime l'acte et son effet (chap. I, 31), de la loi naturelle ; le Juif aura une loi plus sévère à redouter, parce qu'elle est plus explicite.

L'apôtre s'arrête un moment encore à cette loi naturelle gravée dans la conscience des hommes, et qui leur permet de suivre la volonté de Dieu sans qu'ils aient une loi ou instruction positive et extérieure. *Ils sont une loi pour eux-mêmes ;* cela veut simplement dire qu'ils en trouvent une en eux-mêmes, laquelle, si tant est qu'elle soit écoutée, peut leur faire accomplir spontanément, sans prescription officielle, ce qui est demandé aux Juifs par leur loi mosaïque. En *théorie*, il n'est donc pas dit que l'homme ne peut absolument que pécher ; que sa nature est tellement corrompue, que sa *conscience* même ne parle plus. Au contraire, elle parle toujours, et ne cesse de *rendre témoignage*, elle soulève un conflit intérieur entre les différentes tendances de notre nature, qui *s'accusent et s'excusent tour à tour*, selon que les bons ou les mauvais penchants ont le dessus, et ce fait incontestable prouve que la loi de Dieu est réellement écrite dans le cœur de l'homme. Cette preuve est chose essentielle au jour du jugement, parce qu'elle atteste que ce jugement n'est pas inique. D'après cette combinaison des idées, il est inutile de mettre les v. 14 et 15 en parenthèse. Les théologiens auraient bien fait de méditer ce passage avant de formuler leurs théories sur le péché originel.

[17] Mais si toi tu te targues du nom de Juif, si tu te reposes sur la loi, si tu te fais gloire de ton Dieu, si tu connais sa volonté, si, instruit par la loi, tu sais apprécier la valeur relative des choses, si tu te fais fort d'être le guide des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, le directeur des ignorants, le maître de ceux qui sont encore enfants, comme ayant dans la loi la norme de la science et de la vérité..... [21] toi donc, qui prétends instruire les autres, pourquoi ne t'instruis-tu pas toi-même? toi, qui prêches contre le vol, tu le pratiques? toi, qui parles contre l'adultère, tu t'en rends coupable? toi, qui as en abomination les idoles, tu commets des sacriléges? toi, qui te prévaux de la loi, tu outrages Dieu en la transgressant? Oui, comme dit l'Écriture, *le nom de Dieu est déshonoré parmi les païens à cause de vous!*

II, 17-24. Après avoir revendiqué, hypothétiquement, pour les païens la possibilité de faire la volonté de Dieu, l'apôtre pose, affirmativement, la culpabilité des Juifs. Il va sans dire que ces deux thèses doivent aboutir à assigner aux deux catégories d'hommes la même position en face de Dieu. L'hypothèse favorable ne sera pas refusée aux Juifs; l'affirmation défavorable frappe aussi les païens.

La construction de ce morceau n'est pas parfaite. L'auteur commence par un *si*, auquel rien ne répond dans la suite. Cependant sa pensée est on ne peut plus claire, et les copistes n'auraient pas dû changer le texte, en remplaçant le *si* par *vois*!

La première partie (v. 17-20) peint à merveille les prétentions de l'orgueil national des Juifs, prétentions si peu justifiées par la moralité de leurs actes. Les expressions choisies par l'apôtre sont très-pittoresques: Le *nom* même de Juif est un titre auprès de Dieu; la simple possession de la loi est un lit de *repos* sur lequel on *s'étend* avec complaisance, sans songer au travail; la conviction de l'existence d'un seul Dieu est un sujet de *gloire*, comme si celui qui la possède y avait un mérite personnel; la *connaissance* purement théorique des commandements passe pour une vertu; l'appréciation de la *valeur relative* (différente) de mille détails, compris dans les prescriptions lévitiques et rabbiniques, valeur en tout cas minime, temporaire, symbolique, est élevée à la dignité d'une haute science; et avec tout cela, le Juif, sans être meilleur moralement, prétend instruire le monde entier qu'il regarde avec pitié. Mais de tous ces mots, celui de *norme* est le plus significatif. Le Juif prétend avoir dans sa loi la forme adéquate, immuable, régulatrice, de tout ce qui tient à la vérité et à la justice. Rien de plus, rien de moins, rien autrement. C'est bien la prétention de tous ceux qui adorent la lettre et n'ont point l'esprit, et nous en connaissons qui ne sont pas de la Synagogue.

Et avec toutes ces prétentions où est donc la vertu? Il n'y a pas un seul vice dont les Juifs ne se rendent coupables tout autant que les païens. Il y en a qui équivalent à l'idolâtrie même. Car il y a des péchés directement anti-religieux, de véritables sacriléges, même chez ceux qui se glorifient d'avoir vaincu toute velléité de polythéisme. La sainteté de Dieu, de sa parole, de son temple, peut être profanée autrement encore que par des sacrifices faits aux faux dieux. Ainsi Dieu est outragé à la fois par la

transgression même et par la mauvaise réputation qu'on se faisait au dehors. L'antipathie générale des païens pour les Juifs pouvait être outrée et injuste à plus d'un égard, elle n'était pas tout à fait sans fondement et, pour autant qu'elle était fondée, c'est sur Dieu même qu'elle retombait par la faute de ceux qui la provoquaient. (Le passage cité se lit dans la traduction grecque d'Ésaïe LII, 5.)

[25] La circoncision est chose utile, oui, tant que tu observes la loi; mais si tu la transgresses, la circoncision est comme si elle n'y était pas. Si donc celui qui n'est point circoncis observe les commandements de la loi, ne sera-t-il pas réputé circoncis, tout incirconcis qu'il est? Et celui qui est naturellement incirconcis, mais qui accomplit la loi, ne te condamnera-t-il pas, toi qui la transgresses, malgré la lettre et la circoncision? [28] Car le vrai Juif n'est pas celui qui l'est extérieurement, et la vraie circoncision n'est pas celle qui est apparente dans la chair : mais le Juif, c'est celui qui l'est intérieurement; la circoncision, c'est celle du cœur, celle qui se fait en esprit et non selon la lettre. C'est un tel homme qui est approuvé, si ce n'est des hommes, du moins de Dieu!

II, 25-29. On sait quelle importance les Juifs attachaient à la circoncision, et combien peu ils songeaient à ce qu'elle devait n'être que le symbole d'un rapport moral et religieux avec Dieu. Le païen était réputé impur par cela seul que ce signe lui manquait. C'est contre cette manière de voir que Paul proteste ici. La circoncision, dit-il, n'a aucune valeur propre, tant qu'elle n'est qu'une opération faite sur le corps; l'absence de la circoncision, considérée en elle-même, ne constitue aucun défaut. Au contraire, l'homme non-circoncis, qui fait la volonté de Dieu, *condamne* le circoncis qui ne la fait pas, c'est-à-dire qu'il est meilleur et que Dieu le préfère. C'est donc la pratique du devoir qui seule décide de la valeur morale de l'homme et non un signe extérieur qui ne constate que la nationalité.

Paul n'entend pas rejeter purement et simplement un usage consacré par la parole de Dieu. Oui, dit-il, il y a un avantage à être circoncis, à être membre d'un peuple mieux instruit dans les voies de Dieu, privilégié à tant d'égards par les révélations qu'il a reçues; mais évidemment cet avantage est contrebalancé par une plus grande responsabilité et, en fin de compte, c'est toujours

le rapport avec la loi, et non celui avec le signe, qui fait la base du jugement de Dieu.

[1] Quelle est donc la prérogative du Juif, ou quelle est l'utilité de la circoncision? Elle est grande à tous égards. Car il y a d'abord, que les oracles de Dieu leur ont été confiés. Quoi donc! Si quelques-uns ont manqué de foi, leur manque de foi annulera-t-il la foi de Dieu? Impossible! Il faut que Dieu soit véridique, tous les hommes dussent-ils être menteurs; ainsi qu'il est écrit : «*Il faut que tes paroles soient reconnues justes et que tu gagnes ton procès quand on te juge!*» [5] Mais étant donné que notre injustice met en relief la justice de Dieu, qu'en conclurons-nous? Dieu sera-t-il injuste en laissant agir sa colère? (Je parle à la façon des hommes!) Impossible! Autrement, comment Dieu jugerait-il le monde? Car si, par le fait de mon manque de foi, la véracité de Dieu apparaît d'autant plus glorieuse, pourquoi serais-je donc puni comme pécheur? Pourquoi ne ferais-je pas le mal afin qu'il en résulte du bien, comme on m'en accuse faussement, et comme certaines gens prétendent que j'enseigne? Malheur à ceux qui raisonnent ainsi!

III, 1-8. La discussion précédente avait abouti à mettre les Juifs et les païens sur la même ligne : de fait, en les déclarant pécheurs, les uns comme les autres; en théorie, en faisant dépendre la valeur morale de tous les hommes de quelque chose qui était à la portée de tous également, et non de ce qui avait été l'apanage des Juifs seuls. Une pareille conclusion devait étonner, dérouter, choquer ceux qui, dès leur enfance, avaient été imbus de l'idée qu'Israël avait été mis en possession d'un privilége inappréciable et imprescriptible, et de titres au salut, dont le raisonnement de l'apôtre semblait contester la validité. Celui-ci, à moins de vouloir refuser toute espèce de valeur à la révélation positive, devait donc expliquer sa pensée de manière à écarter une pareille interprétation.

Il affirme donc que le judaïsme, représenté extérieurement par le symbole de la circoncision, conserve des prérogatives et des avantages qui n'ont point été accordés aux nations restées étrangères à l'alliance basée sur la loi du Sinaï. Il se proposait sans doute d'énumérer ces avantages, puisqu'il commence par dire : *d'abord*, mais il s'arrête pour le moment à un premier fait, qui était d'une importance majeure pour la suite de son argumentation, et il perd de vue l'engagement pris, par l'emploi même de

cet adverbe, de continuer l'énumération. Il y reviendra cependant beaucoup plus bas (chap. IX, 4, 5).

Ce premier fait, c'est l'existence même, entre les mains des Juifs, et des Juifs seuls, d'un code authentique de la révélation ; c'est que ce précieux dépôt leur a été *confié* exclusivement, et qu'ils possèdent ainsi un moyen sans pareil, non-seulement de connaître la volonté de Dieu et leurs devoirs, chose qui n'est point refusée aux païens, mais de comprendre, dans leur ensemble, les desseins et les voies de Dieu, et les destinées glorieuses qu'il réserve à l'humanité si elle veut se laisser guider par lui. En d'autres termes, s'il est vrai que les conditions morales du bonheur ont été mises à la portée de tous les mortels indistinctement, par le moyen de la conscience, l'intelligence des choses religieuses, la connaissance plus approfondie de la marche providentielle du gouvernement du monde, n'a été déposée que dans l'Écriture. Nous verrons bientôt combien Paul se prévaut de ce fait pour démontrer la vérité de l'Évangile, tel qu'il la concevait et la prêchait. Cette vérité n'aurait point été comprise en dehors de sa liaison avec les révélations préparatoires (Jean IV, 22).

Mais il y a autre chose encore dans ce premier privilége : la révélation écrite ne contient pas seulement une instruction, elle contient aussi une promesse. Il s'agit de la promesse de salut faite à la race d'Abraham. Eh bien, dit l'auteur, cette promesse aussi est un fait acquis ; Dieu la ratifiera ; il ne se dira pas dégagé de sa parole, par la raison qu'un *certain nombre*, d'entre les personnes auxquelles elle avait été donnée, en perdent le bénéfice par leur propre faute. La promesse avait été faite non à tel individu, mais au *peuple ;* tant que le peuple subsiste, n'importe le nombre d'hommes restés fidèles aux conditions de l'alliance, la parole de Dieu subsiste aussi. Il y a plus : elle subsistera, Dieu ne pouvant se dédire, lors même que tous viendraient à manquer à la leur ; en d'autres termes : avant que Dieu manque à la sienne, plutôt tous les hommes, jusqu'au dernier, auront été menteurs. (A ce propos, l'apôtre cite quelques paroles détachées du Psaume LI, 6.) Il y a dans cette partie du raisonnement une espèce de jeu de mots, ou plutôt une substitution d'idées favorisée par la synonymie de l'expression grecque. Du côté de Dieu, les termes employés expriment l'idée de la *fidélité* à la parole donnée, de la véracité ; du côté des hommes, il y a positivement une allusion au refus d'adhérer à la *foi* évangélique. Nous avons tenu à nous

servir partout du même mot, de peur de rendre l'argumentation moins serrée.

Cette argumentation l'est même au point de devenir un peu obscure, et il importe beaucoup, pour la bien comprendre, de ne pas perdre de vue que le dernier but de Paul est d'amener les Juifs à reconnaître que, même pour eux, il n'y a de salut que dans la foi. Ce but, il espère ici l'atteindre en réduisant à l'absurde tout faux raisonnement, par lequel le scolasticisme judaïque aurait pu croire échapper à la conséquence de celui de l'apôtre.

Voici la liaison logique des idées : La fidélité (ou selon une expression hébraïsante : la *justice*) de Dieu subsiste, malgré l'infidélité (l'*injustice*) des hommes ; celle-ci fait même ressortir davantage la première, elle la rehausse, la fait briller d'un plus grand éclat. Est-ce à dire que Dieu, qui ne peut que gagner à la comparaison, a tort de se fâcher de l'injustice des hommes et de les punir ? qu'il devrait être très-content de ce qu'on lui fournit l'occasion de se montrer dans toute sa grandeur ? Parler ainsi, ce serait certes une grande absurdité. Car en partant d'un pareil principe, on enlèverait à Dieu ses droits de juge ; on saperait par la base l'ordre moral du monde. Non, la responsabilité individuelle doit subsister, et le Juif doit savoir que Dieu n'abdique point ses droits de juge, relativement aux *individus*, tout en maintenant la promesse donnée à la *nation*. On remarquera que les termes de *justice* et d'*injustice*, tout en étant plus larges que ceux de *fidélité*, *véracité*, *manque de foi*, ne doivent au fond que remplacer ces derniers, bien qu'ils généralisent l'application du principe. Ensuite il ne faut pas se méprendre sur les intentions de l'apôtre quand il semble formuler ses questions en son propre nom ; il a soin de dire qu'il parle *à la façon* des hommes, qu'il se met au point de vue d'une logique qui se fourvoie ; il déclare d'avance que ce raisonnement est impossible, inadmissible, et il termine en le condamnant solennellement. En effet, quel autre jugement pourrait-on porter sur le raisonnement d'un Juif qui dirait : Dieu a fait la promesse que j'obtiendrai le salut : il n'y aurait pas de gloire pour lui à tenir sa parole, si ma manière d'agir l'y obligeait. Si, au contraire, je ne fais pas ce qu'il me demande, sa gloire sera d'autant plus grande s'il maintient, lui, ses dires, et il devra plutôt me récompenser que me punir ! Eh bien, dit Paul, ce sont de pareilles absurdités qu'on a mises sur mon compte ! (Chap. VI, 1.)

[9] Qu'est-ce donc à dire? Avons-nous quelque prétexte à faire valoir? Pas du tout! Car nous avons commencé par établir que tous, les Juifs tout aussi bien que les païens, sont sous l'empire du péché, ainsi qu'il est écrit: *Il n'y a pas de juste, pas un seul. Nul n'est intelligent, nul ne cherche Dieu. Tous se sont fourvoyés et corrompus. Il n'y en a pas un qui fasse le bien, pas un seul. C'est un sépulcre béant que leur gosier; ils se servent de leurs langues pour tromper, et le venin de l'aspic est sous leurs lèvres. Leur bouche est pleine de malédiction et de fiel. Leurs pieds sont prompts quand il s'agit de verser du sang. La ruine et le malheur sont dans leurs chemins, et le chemin de la paix, ils ne le connaissent pas. La crainte de Dieu, ils n'y ont pas égard....* [19] Or, nous savons que tout ce que la loi dit, elle le dit à ceux qui sont soumis à la loi, afin que toute bouche se taise, et que le monde entier soit reconnu coupable au gré de Dieu. C'est que, en face de lui, aucun mortel n'est justifié par les œuvres de la loi: car ce qui vient par la loi, c'est la connaissance du péché.

III, 9-20. Après avoir écarté l'objection des Juifs, qui pouvaient se croire meilleurs que les païens, par suite de leur rapport théocratique avec Dieu, l'apôtre revient aux faits établis dans les deux premiers chapitres et les résume de manière à se préparer la transition à sa thèse principale (chap. I, 16, 17). Il demande si le Juif a quelque *prétexte* à faire valoir, pour revendiquer une place différente de celle qui revient au païen, d'après son propre avis? En disant *prétexte*, l'auteur insinue que, dans sa pensée, ce serait en tout cas une illusion, un titre mal fondé. (La traduction ordinaire: une *prérogative*, est inadmissible; l'auteur, dans ce cas, se contredirait lui-même, v. 1, 2). Eh bien, un pareil prétexte n'existe point. Il a été constaté que la culpabilité (l'état de péché) est générale, et pour ne laisser aucun doute à ce sujet, il cite une série de passages de l'Écriture (Ps. XIV, 1 ss.; V, 10; X, 7; XXXVI, 2; CXL, 4. És. LIX, 7), qui proclament le fait allégué et le sanctionnent de leur autorité irréfragable.

A l'égard de ce genre de démonstration nous devons faire une remarque générale. Personne aujourd'hui, grâce à l'influence incontestée de la pensée évangélique, ne prétend révoquer en doute le fait de l'universalité du péché; mais autre chose est la question de savoir si ce fait est prouvé par des lambeaux de textes, recueillis au hasard dans l'Ancien Testament. En y regardant de près, pas un de ces textes ne dit ce que notre auteur lui

fait dire ici. Sans compter que, dans la plupart des cas, les écrivains hébreux, et surtout les psalmistes, ont entendu parler des païens et non des Juifs, dans les poésies auxquelles les passages en question sont empruntés, il y a lieu de rappeler que ces mêmes auteurs, en tout cas, s'exceptent toujours eux-mêmes, quand ils déclament ainsi contre les méchants. Toujours ils distinguent deux catégories d'hommes, dont l'une peut former l'immense majorité, mais dont l'autre existe aussi très-réellement. Nous devons donc nous demander comment Paul a pu croire que sa démonstration ainsi faite serait suffisamment solide. Voici comment nous nous expliquons son raisonnement, ou plutôt comment il nous l'explique lui-même : 1° Les textes se servent du mot *tous*, en parlant de la perversité des hommes ; 2° or, nous n'avons pas besoin de preuves scripturaires pour établir la corruption des païens ; c'est là un fait admis ; 3° donc ce *tous* implique les Juifs ; 4° cela est d'autant plus sûr que l'Écriture a été faite pour les Juifs seuls, c'est donc à eux qu'elle parle, ici comme partout ; 5° enfin, la chose essentielle, c'est que celui qui parle dans ces textes, n'est ni David, ni Ésaïe, mais le saint esprit qui se trouve ainsi placé en face de *toute* l'humanité, et ce n'est pas tel homme qui parlerait seulement des *autres* hommes.

Il résulte de tout cela (c'est la conclusion de l'auteur) que *toute bouche doit se taire*, c'est-à-dire que les Juifs aussi n'ont rien à faire valoir pour se faire exempter de cette commune réprobation, et que le *monde entier* (les Juifs tout aussi bien que les païens) est dans la position d'un coupable traduit devant le juge, *au gré de* Dieu, lequel a fait lui-même cette déclaration par la bouche de ses prophètes.

Il en résulte, en second lieu, qu'il ne saurait être question d'hommes quelconques (de Juifs tout aussi peu que de païens), qui seraient dans la position d'un innocent (d'un *juste*) auquel le juge aurait à rendre un arrêt de non-lieu, voire à décerner une récompense ; puisque aucun ne fait les œuvres que *sa* loi (naturelle ou positive) lui a commandées.

Voilà le *point de départ* historique et anthropologique de la théologie de l'Évangile, d'après Paul. C'est à cette situation de *fait* qu'il va maintenant opposer le tableau de la situation de *droit*, nous voulons dire de celle qui est fondée sur la dispensation nouvellement révélée et dont Christ est le centre. Mais en passant il glisse encore un mot dans sa phrase, un mot provisoirement

étranger à son argumentation présente : Ce qui vient par la loi, ce n'est pas la justification comme les Juifs se l'imaginent, c'est seulement la *connaissance du péché*. Cela n'est dit ici que par forme de parenthèse ; l'auteur y reviendra plus tard.

[21] Mais maintenant il a été révélé une justice de Dieu indépendante de la loi (bien que la loi et les prophètes en parlent), la justice de Dieu par la foi en Jésus-Christ, pour tous et sur tous ceux qui ont la foi. Car il n'y a point de distinction : tous ayant péché et étant ainsi privés de la gloire de Dieu, c'est gratuitement qu'ils sont acceptés comme justes, par sa grâce, au moyen de la rédemption qui s'est faite par le Christ Jésus, que Dieu a destiné à être une victime de propitiation (moyennant la foi) par son sang, afin de montrer sa justice (Dieu, dans son indulgence, laissant passer les péchés antérieurs), à l'effet, dis-je, de montrer sa justice dans le temps présent, de manière à être juste, tout en déclarant juste celui qui l'est par la foi.

III, 21-26. Après avoir suffisamment établi que la *justice*, c'est-à-dire l'approbation de Dieu, ne s'obtient pas par les œuvres commandées par la *loi* (naturelle ou mosaïque), par la simple et seule raison que personne ne les accomplit, l'apôtre arrive à exposer la thèse fondamentale de son évangile, déjà indiquée d'avance, chap. I, 16, 17. A défaut de la justice légale, il y en a une autre que l'homme peut et doit s'approprier, une justice que déjà les textes de l'Écriture laissent entrevoir comme un fait compris dans les desseins éternels de Dieu, mais qui ne s'est pleinement révélé que dans ces derniers temps et qui forme la substance même de cette bonne nouvelle, prêchée par les missionnaires de Christ.

Ces quelques lignes comprennent donc ce qu'on peut appeler le résumé authentique de la théologie paulinienne, et c'est à ce point de vue que nous les avons analysées dans notre *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, liv. V, chap. 2.

Cette *justice*, la seule qui puisse mériter ce nom, en d'autres termes, cette condition religieuse et morale que Dieu approuve, et dont il veut bien tenir compte, à défaut de l'accomplissement rigoureux de tous les devoirs de détail, elle découle de la *foi*, elle en est l'effet, elle se trouvera chez tous ceux qui ont la foi, elle est *pour* eux, c'est-à-dire qu'elle leur est offerte et proposée comme

un but à atteindre, et elle est *sur* eux, c'est-à-dire qu'elle leur est imposée comme une condition indispensable de salut.

L'apôtre ne donne point de définition précise et régulière (théologique et scientifique) de la foi, ni dans ce passage ni plus loin. Cependant il en parle si souvent et à des points de vue si variés, qu'il n'est pas trop difficile de se rendre compte de sa pensée (*Hist. de la théol. chrét.*, liv. V, chap. 11), et sans vouloir anticiper sur les explications qui seront données accidentellement dans la suite de cette épître, nous pouvons dire dès à présent que la foi, d'après notre auteur, doit être essentiellement comprise comme une union personnelle, intime, mystique de l'homme et du Christ sauveur. Cela revient à dire que le salut est acquis à celui qui, cessant d'être ce qu'il a été naturellement, devient une nouvelle créature en renaissant en Christ et avec lui. (Voy. surtout chap. VI, 3 suiv.)

Ce fait, ou cette thèse fondamentale donne lieu à plusieurs observations importantes. D'abord il est à remarquer que cette nouvelle condition de salut est la même pour tous les hommes indistinctement, puisqu'ils se trouvent tous dans la même situation morale, dans le même rapport avec Dieu, c'est-à-dire dans celui d'un coupable en face de son juge. Les Juifs sont, à cet égard, sur la même ligne que les païens. La *gloire de Dieu*, c'est-à-dire la félicité promise aux justes, ils en sont privés, litt.: ils la *manquent*, ils ne l'obtiendront pas, malgré leur privilége d'avoir eu une loi positive, absolument comme les païens, qui n'ont point eu cet avantage.

En second lieu, il est évident que le salut offert indépendamment de la loi et des œuvres est *gratuit;* on ne peut pas le mériter par un acte qui aurait une valeur correspondante ; il ne se place pas en regard d'une série d'efforts couronnés de succès, et portant sur les exigences ou prescriptions d'un code quelconque. Car l'expérience a prouvé que par cette voie l'homme n'arrive jamais à satisfaire le Dieu législateur. Dès à présent donc la *grâce* prend la place de la *justice*, dans les procédés de Dieu. Le Dieu de justice n'aurait pu que condamner, le Dieu de grâce peut, non seulement pardonner le péché réel, mais encore octroyer à l'homme ce qui lui manquait.

Enfin, à côté de la grâce qui offre et de la foi qui accepte, il y a un troisième élément, le plus important de tous, puisque sans lui les deux autres resteraient stériles ou sans objet : c'est l'inter-

vention de Christ. Elle est caractérisée ici, provisoirement, de deux manières. L'acte de Christ est appelé une *rédemption*, et sa personne une *victime de propitiation*. Le premier terme, qui équivaut à celui de *rachat*, de délivrance moyennant une rançon payée, est appliqué tour à tour, dans les épîtres de Paul, à l'affranchissement de la servitude sous le péché, de celle sous la loi, et des peines encourues par le pécheur. S'il fallait choisir ici l'une de ces applications, exclusivement, c'est à la dernière que le contexte nous ramènerait de préférence, puisque l'apôtre mentionne expressément les *péchés antérieurs* de l'humanité, que Dieu veut *laisser passer*, dont il veut bien ne pas tenir compte comme juge. Nous disons de l'*humanité*, parce que Paul, dans toute son exposition, telle que nous l'avons vue jusqu'ici, retrace à grands traits ce que nous pourrions appeler une philosophie chrétienne de l'histoire, et non une étude anthropologique concernant un certain nombre d'individus.

Cette rédemption a été opérée par Christ (d'après le plan éternel de Dieu, auquel il est fait allusion incidemment, par l'emploi du verbe *destiner*), savoir *par son sang*, sa mort sanglante, à cause de laquelle il est représenté (ici et Éph. V, 2) comme une *victime*, telle que, d'après les rites mosaïques, on l'immolait pour obtenir le pardon des péchés, litt.: pour se rendre propice la divinité justement offensée. Nous verrons plus loin que le fait de la mort de Christ, qui occupe une place si prééminente dans la théologie apostolique, n'est point à considérer isolément, ni dans son rapport avec la volonté de Dieu seul (comme le fait la théologie scolastique), mais toujours dans sa liaison intime avec la foi de l'homme. La mort de Christ est la cause ou la source du salut, non point parce qu'elle a satisfait la justice vengeresse de Dieu, et soldé matériellement le compte de l'humanité, mais parce qu'elle offre à celle-ci un moyen de renouvellement qui n'existe pas ailleurs. Voilà pourquoi l'auteur a soin d'intercaler la mention de la foi, au milieu de la phrase qui parle de la victime et de son sang. Cette idée, qui n'est qu'ébauchée ici, sera reprise au chap. VI. Nous croyons qu'on méconnaît l'enchaînement des idées de l'apôtre en traduisant (sans parenthèse) moyennant la foi *en* son sang.

Le morceau se termine par une espèce de paradoxe. Entre la justice de Dieu, prise dans le sens vulgaire, et cette justice définie par l'Évangile, il y a, en quelque sorte, une contradiction. Le

Dieu *juste* ne peut que punir, puisqu'il n'a en face de lui que des coupables. Le Dieu de *grâce*, qui veut bien ne pas punir, reste juste malgré cela, et tout en acceptant comme justes des hommes qui ne le sont pas d'après leurs œuvres (seule base de la justice, au point de vue ancien ou légal), en ce qu'il leur offre, dans la foi, un moyen d'acquérir une justice à base différente, mais que lui veut bien considérer comme l'équivalent de l'autre. Ainsi Dieu est et reste juste dans le temps présent, tout en n'appliquant pas ce qui autrefois avait été la seule règle de sa justice.

[27] Comment après cela quelqu'un se glorifierait-il? Cela n'est plus possible! Par le fait de quelle institution? Serait-ce de celle des œuvres? Non point, mais de celle de la foi! Nous pensons donc que l'homme est accepté comme juste, en vue de la foi, indépendamment des œuvres de la loi. Ou bien Dieu serait-il seulement le dieu des Juifs? N'est-il pas aussi celui des païens? Oui, il est aussi celui des païens, puisque c'est un seul et même Dieu qui déclarera justes les circoncis, par suite de la foi, et les incirconcis, moyennant la foi aussi.

III, 27-30. Conséquence à tirer immédiatement de la thèse précédente. S'il est vrai qu'il n'y a pas de justice par les œuvres, mais seulement une justice par la grâce de Dieu, en d'autres termes, plus de justice propre, constituant un titre à faire valoir, mais seulement une justice donnée librement, en dehors de tout mérite personnel — il est évident que personne ne peut plus se glorifier de devoir l'héritage céleste à ses propres efforts. Cela s'adresse proprement aux Juifs, qui revendiquaient le bénéfice des promesses divines comme un apanage assuré et dont ils ne croyaient pas avoir démérité. A plus forte raison ce sera vrai pour les païens.

Ce fait, qu'il ne s'agit plus désormais de faire valoir des titres, est la conséquence de ce qu'une nouvelle *institution*, une nouvelle charte de l'humanité, une nouvelle base de l'alliance de Dieu avec celle-ci, a remplacé l'ancienne. Celle-ci fondait les promesses de Dieu sur les *œuvres* des hommes, la nouvelle les fonde sur leur *foi*. Comme l'ancienne se résumait dans la *loi* (mosaïque), l'auteur se sert du même terme de *loi*, pour désigner la nouvelle, bien que ce terme soit peu propre à rendre sa pensée. Nous avons mieux aimé le remplacer par un autre à la fois plus juste et plus facile à comprendre.

Mais la nécessité de changer la base du pacte (de fonder une nouvelle *économie*, comme l'auteur dit ailleurs) ne résulte pas seulement de ce que l'ancien aboutissait à la condamnation des hommes, au lieu de leur faire obtenir le salut promis : il s'agit encore d'y faire participer ceux qui étaient en dehors de la sphère d'action de la loi, les païens. Comme il n'y a qu'un seul Dieu, ce Dieu est le même pour tous. Il est donc naturel qu'il établisse aussi une même règle pour tous. En face de sa sainteté absolue, la différence morale entre les hommes s'efface complétement ; tous sont à peu près également loin du but où ils doivent tendre, ils ont tous besoin du secours de la grâce, et la foi sera pour les païens le *moyen* de se faire accepter comme justes, comme la même foi doit être la *source* du salut pour les Juifs, ceux-ci ne pouvant pas non plus le faire dériver de leurs œuvres. (Les deux mots que nous soulignons ici correspondent à deux prépositions différentes dont l'auteur se sert à cette occasion, et que la traduction n'a pu rendre exactement.)

La théorie que l'apôtre vient d'exposer était contraire à toutes les idées reçues parmi les Juifs : c'était, au gré de ceux-ci, une hérésie, un blasphème, car elle semblait renverser l'autorité divine de la loi révélée. Sa première préoccupation est donc de prouver maintenant qu'il ne méritait pas un pareil reproche, mais que, loin de contredire ou de renverser la loi, il ne faisait que confirmer ses propres dires à elle.

[31] Or, est-ce que nous annulons la loi par la foi ? A Dieu ne plaise ! Au contraire, nous confirmons la loi. [1] Qu'est-ce donc, dirons-nous, que notre père Abraham a obtenu par la voie charnelle ? Car si c'est pour ses œuvres qu'il a été déclaré juste, il peut s'en glorifier, mais non devant Dieu. Mais que dit l'Écriture ? *Abraham eut foi en Dieu, et cela lui fut compté pour justice.* Or, à celui qui a fait une œuvre, on compte son salaire, non comme une grâce, mais comme une dette, tandis qu'à quelqu'un qui n'a point fait d'œuvre, mais qui a foi en celui qui veut accepter l'impie comme juste, sa foi est comptée pour justice. [6] C'est ainsi que David aussi félicite l'homme, sur le compte duquel Dieu met la justice indépendamment des œuvres : «*Heureux ceux dont les iniquités sont pardonnées et dont les péchés sont effacés ! Heureux l'homme auquel le Seigneur ne porte pas en compte son péché !*» Cette félicitation s'adresse-t-elle aux circoncis seuls, ou bien aussi aux incirconcis ? Nous disions qu'à Abraham sa foi fut comptée pour justice. [10] Or,

comment lui fut-elle comptée ? Lorsqu'il était déjà circoncis, ou avant qu'il le fût ? C'était avant qu'il le fût ! Et il reçut le signe de la circoncision, comme sceau de la justice qu'il avait obtenue par la foi dans l'état d'incirconcision, afin qu'il fût le père de tous ceux qui auraient la foi sans être circoncis, pour qu'à eux aussi cette justice fût comptée, et le père des circoncis, qui ne seraient pas seulement circoncis, mais qui marcheraient aussi sur les traces de la foi de notre père Abraham, non circoncis encore. [13] Car ce n'est pas moyennant la loi que fut donnée, à Abraham ou à sa postérité, la promesse de posséder le monde, mais moyennant la justice obtenue par la foi. En effet, si ceux-là seuls doivent avoir cette possession, qui l'auront de par la loi, la foi est inutile et la promesse est annulée. (Car la loi ne produit que la colère et ce n'est que là où il n'y a point de loi, qu'il n'y a pas non plus de transgression.) [16] C'est pour cela que la possession vient par la foi, pour que ce soit par grâce, afin que la promesse soit assurée à toute la postérité, non point seulement à celle qui l'est de par la loi, mais aussi à celle qui l'est par la foi d'Abraham, lequel est notre père à nous tous (comme il est écrit : «*Je te rends père de nombreux peuples*»), au gré de ce Dieu en qui il a eu foi, qui donne la vie aux morts et qui appelle à l'existence ce qui n'existe pas. [18] C'est que contre toute espérance, mais plein d'espérance, il a eu foi, de manière qu'il devint père de nombreux peuples (selon cette parole : «*Ainsi sera ta postérité*»), et sans faiblir dans sa foi, il n'eut point égard à son corps décrépit, étant à peu près centenaire, ni à la décrépitude du sein de Sara ; et ne conçut point de doute, par incrédulité, au sujet de la promesse de Dieu, mais fort de sa foi, il donna gloire à Dieu, pleinement convaincu que celui-ci aurait la puissance d'accomplir ce qu'il avait promis. [22] C'est pourquoi aussi cela lui fut compté pour justice. Mais ce n'est pas à cause de lui seul qu'il a été écrit que cela lui fut compté, mais encore à cause de nous, auxquels cela doit être compté également, à nous qui avons foi en celui qui a ressuscité des morts notre Seigneur Jésus-Christ, lequel a été livré pour nos péchés et a été ressuscité pour notre justification.

III, 31 - IV, 25. — Nous avons dû mettre sous les yeux de nos lecteurs ce morceau dans son entier et sans le scinder, parce qu'il nous sera plus facile de l'expliquer en le ramenant à ses points principaux, qu'en suivant l'auteur pas à pas dans la marche de son argumentation peu serrée. A la première lecture, le texte paraît assez obscur, et cette obscurité ne provient pas seulement de ce que le raisonnement en lui-même n'est pas transparent, mais en grande partie aussi de ce que, à notre point de vue

moderne, il n'a pas une bien grande valeur et ne nous intéresse plus guère que comme un exemple très-instructif de la dialectique et du scolasticisme des écoles juives du temps. Mais ce fait même prouve que Paul était arrivé à la connaissance de la vérité fondamentale de son évangile, à savoir à la thèse de la justification gratuite et de la nullité des œuvres, par une tout autre voie que par celle de la science théologique de son temps, qui n'a pu lui fournir que les moyens de la démontrer, et cela par des procédés extrêmement précaires.

Voici, en quelques traits généraux, la substance de l'argumentation. Paul disait : Nul n'est justifié par ses œuvres, en d'autres termes, nul ne satisfait entièrement à la volonté de Dieu. Ce n'est que par grâce, et en vue de la foi (c'est-à-dire d'une certaine disposition subjective), qu'on arrive à être accepté comme juste par Dieu et par conséquent à avoir part aux promesses faites à ceux qui seraient justes.

Le Juif pouvait et devait objecter : Mais comment ? Voilà le patriarche Abraham, un juste s'il en fut, le type du juste, lui aussi serait donc déchu du bénéfice des promesses qui lui avaient même été faites à lui personnellement ?

Paul réplique : Pour ce qui est d'Abraham, son exemple ne saurait être invoqué pour infirmer ma thèse. Sans doute, il a été reconnu juste par Dieu : mais est-ce qu'il a obtenu cela par la *voie charnelle*, c'est-à-dire par ses œuvres ? Admettons un moment que ces œuvres aient été parfaites, que serait-ce à dire ? Il aurait fait son *devoir*, mais il n'aurait pas eu de *mérite*. Car ce sont là deux choses qu'il ne faut pas confondre (Luc. XVII, 10. I Cor. IV, 7). Il aurait pu s'en faire gloire devant les hommes, moins parfaits que lui, mais non devant Dieu, en face duquel il est impossible de se prévaloir d'un acte quelconque comme méritoire, c'est-à-dire comme n'étant pas dû et comme devant être rémunéré. Il y a plus : l'Écriture déclare explicitement qu'Abraham fut reconnu comme juste *en vue de sa foi*.

C'est de cette déclaration (Gen. XV, 6) que Paul prend texte pour prouver que la sienne *confirme* l'Écriture. Or, de quoi est-il question dans le passage de la Genèse ? Paul le dit lui-même (v. 18-22) : Il s'agissait de la promesse d'une nombreuse postérité, promesse qui lui fut faite alors qu'à raison de son âge et de celui de sa femme, il ne devait plus espérer de devenir père. Malgré cela il crut Dieu, et Dieu *lui tint compte* de cette confiance sans

réserve, c'est-à-dire l'approuva hautement; on pourrait presque dire : lui en *fit* un mérite. On remarquera sans peine qu'il y a une immense différence entre la foi d'Abraham, qui est persuadé que Dieu peut encore rendre féconde son union *charnelle* avec Sara, malgré leur grand âge à tous les deux, et la foi du chrétien qui puise une nouvelle vie spirituelle dans son union *mystique* avec Christ ; et l'on pourra être tenté d'en conclure que la logique n'est pour rien dans une argumentation qui semble tout simplement jouer sur les mots. Il y a cependant, au fond de ce raisonnement, quelque chose de plus qui porte le cachet de la vérité absolue. C'est que le rapport entre Dieu et l'homme ne se fonde point sur les *actes*, pris isolément et en nombre plus ou moins grand, mais qu'il dérive de la disposition générale de l'âme, de laquelle les actes découlent.

Après avoir cité le passage relatif à Abraham, l'auteur en discute la portée. Le texte se sert du mot : *compter ;* la foi lui fut comptée pour justice. Eh bien, ce mot même fait voir qu'il ne s'agit pas de mérite et de dette. Car là où il y a une œuvre faite qui a sa valeur, on *doit* un salaire. Dès qu'il est question de compter *comme* œuvre faite (comme équivalent), c'est affaire de bonne volonté, de *grâce*. Le passage de la Genèse prouve donc implicitement que la *déclaration* de Dieu relative à Abraham était un acte de sa libre volonté et ne se rapportait aucunement à des œuvres, à un mérite.

Incidemment Paul cite un second texte, moins concluant encore, en apparence, que le précédent. C'est le commencement du Psaume XXXII, où il est dit : Heureux celui auquel Dieu pardonne ses péchés ! Ici il n'est pas même fait mention de la foi, et l'on se demande à quel propos ce mot est cité ? Nous pensons que Paul y aura relevé précisément l'absence de toute condition d'œuvre ; il devait en conclure que le pardon est gratuit. D'après lui, le texte dit : Heureux celui avec lequel Dieu ne *compte* pas, ni à l'égard des œuvres qui ne suffiraient pas, ni à l'égard des péchés qui seraient de trop. C'est la même idée que tout à l'heure, mais elle est formulée ici du point de vue opposé. De la Genèse, l'auteur tirait la conséquence que *compter* (pour justice, à défaut d'œuvres) est pour le bien de l'homme ; du psaume, il dérive la thèse que celui-ci gagne à ce que Dieu *ne compte pas* (le péché). Le raisonnement porte toujours sur le terme de *compter*, de sorte qu'on a bien tort de rendre ce terme par des mots français différents.

Maintenant l'apôtre passe à une application nouvelle de ces textes. Il veut prouver qu'ils consacrent en même temps l'universalité de la promesse évangélique, c'est-à-dire précisément cette thèse formulée plus haut et d'après laquelle la foi sauvera tous les hommes sans distinction de nationalité, tandis que la loi, si tant est qu'elle eût pu sauver, regardait les Juifs seuls. D'abord le psaume ne fait pas de distinction ; cependant Paul a raison de ne pas trop y insister, parce qu'il a d'avance coupé le nerf de son argumentation, en disant (chap. III, 19) que l'Écriture parle aux Juifs seuls. Il passe tout de suite à l'histoire d'Abraham et constate que le passage où il est parlé de sa justice par la foi précède cet autre passage (chap. XVII), où il est parlé de sa circoncision. Il en conclut que la circoncision n'est pour rien dans la justice du patriarche, et comme la circoncision était le signe distinctif des Juifs, le cachet de leur nationalité et le gage des promesses qu'ils avaient reçues, cela revient à dire que la déclaration faite à Abraham (relativement à sa justice) a sa valeur absolue et ne se subordonne en aucune façon à ce qui tient à la loi. Pour Abraham, la circoncision n'était point la *cause* du jugement favorable de Dieu, mais le signe (le cachet, le *sceau*, la marque) qui devait constater ce jugement formulé antérieurement, et pour une tout autre cause.

Mais ce n'est pas tout. Indépendamment de la déclaration concernant la justice d'Abraham (résultant de sa *foi*), la Genèse, aux mêmes endroits (chap. XV, 5 ; XVII, 5), parle encore d'une *postérité* nombreuse qu'il aurait, voire de *beaucoup de peuples* dont il serait le père. Cette promesse aussi ne dépend pas de la circoncision. *Donc* Abraham n'est pas seulement, comme les Juifs le disaient, le père des Israélites circoncis, mais aussi des peuples incirconcis, et sa paternité (dans ces textes) ne doit pas être prise dans le sens physique, mais dans le sens spirituel ; elle doit exister, pour tous ceux qu'elle regarde, à une seule et même condition, et cette condition ne saurait être que la *foi*, en vue de laquelle la paternité fut promise. Les circoncis aussi ne seront donc vrais enfants d'Abraham, et ne participeront aux promesses faites à sa *postérité*, qu'autant qu'ils auront la foi, et non pas en vertu de leur circoncision. A plus forte raison, les promesses ne dépendent pas de la *loi* (v. 13. Comp. Gal. III, 17, et en général tout ce chapitre), laquelle date d'une époque bien plus récente encore.

On voit que l'auteur spiritualise (*christianise*), dans l'analyse

du texte de la Genèse, les notions de la *foi* et de la *paternité* d'Abraham. Il en fait de même à l'égard d'une troisième notion, celle de la *possession* future de *Canaan* (Gen. XV, 7, etc.). Il change cela en une *possession du monde*, bien entendu dans un sens mystique, d'après lequel le *monde*, c'est le royaume céleste de Dieu. Et cette autre promesse aussi est rattachée à la déclaration de Dieu relative à la justice par la foi, et pas du tout à la circoncision ou à la loi. Il importe, ajoute l'apôtre (v. 14 ss.), de bien retenir ceci, car, s'il en était autrement, cette magnifique promesse serait nulle et de nul effet. Car partout où il y a loi, il y a transgression (chap. VII, 7 suiv.), donc l'effet naturel de la loi est, non la justice de l'homme, l'approbation de Dieu, la vie éternelle, mais bien le péché, la colère divine, la mort. Si Dieu avait voulu cet ordre de choses, si ç'avait été là son dernier mot, il était *inutile* de parler encore de foi. Mais il parle de foi pour *assurer* l'effet de sa promesse, et pour faire reconnaître que la participation au royaume est un effet de sa *grâce*, qui compte la foi pour justice, au lieu de laisser agir sa justice laquelle ne pourrait que condamner.

Un seul mot encore sur les dernières lignes de notre morceau. L'apôtre y proclame très-nettement un principe d'herméneutique généralement appliqué par lui et ses collègues, mais devenu étranger à l'exégèse populaire. L'histoire des patriarches, et celle d'Israël en général, n'est pas à considérer comme une simple *histoire* : il est même tel texte qui n'est pas une histoire du tout, dans le sens ordinaire de ce mot (Gal. IV, 22 suiv. 1 Cor. X, 2 suiv. Hébr. VII, 1 suiv., etc.), ce sont des *images* prophétiques, des *types* de faits et de vérités évangéliques, dont la consignation par écrit a été faite essentiellement en vue de la génération devant laquelle devait se produire l'accomplissement des réalités ainsi préfigurées. Il ne s'agit pas là d'applications morales, d'enseignements pratiques, comme nous avons l'habitude de les tirer des récits bibliques ; mais il est question d'une portée théologique que ces récits ont en eux-mêmes d'après l'intention du saint esprit, qui ne les aurait pas fait mettre par écrit (1 Cor. IX, 9) s'il n'y avait pas caché cette signification toute spirituelle, qui en est l'essence et la raison d'être.

La phrase finale rappelle, dans un double parallélisme, et les deux faits capitaux de la vie du Sauveur, sa mort et sa résurrection, et les deux faits capitaux de la vie du chrétien, son état

antérieur sous le péché, et son état postérieur sous la grâce. Nous verrons plus loin comment l'apôtre arrive à combiner chacun de ces deux états avec l'une des deux phases de la destinée suprême de Christ.

Après avoir prouvé que la thèse de la justification par la foi n'est pas contraire à l'Écriture, l'apôtre passe à l'exposition des conséquences de ce nouvel ordre de choses (chap. V).

[1] Étant ainsi justifiés par la foi, nous avons la paix avec Dieu, par notre Seigneur Jésus-Christ, par lequel nous avons aussi eu accès à cette grâce dans laquelle nous demeurons, et nous nous vantons au sujet de l'espérance de la gloire de Dieu. Et non seulement cela, mais nous nous vantons aussi de nos afflictions, sachant que l'affliction produit la constance, la constance nous fait soutenir l'épreuve, de là naît l'espérance, et cette espérance ne saurait être trompeuse, puisque l'amour de Dieu remplit nos cœurs par le fait de l'esprit saint qui nous a été donné. [6] En effet, lorsque nous étions encore faibles, Christ mourut à temps pour les impies : or, c'est à peine pour un juste que quelqu'un mourra (car il se peut que quelqu'un ait le courage de mourir pour un homme de bien !), mais Dieu prouva son amour pour nous, en ce que Christ mourut pour nous lorsque nous étions encore pécheurs. [9] A plus forte raison donc serons-nous sauvés par lui de la colère, maintenant que nous sommes justifiés en son sang. Car si nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son fils, alors que nous étions encore ses ennemis, à plus forte raison, étant réconciliés, serons-nous sauvés en sa vie. Et non-seulement cela, mais nous avons encore lieu de nous vanter de Dieu, par notre Seigneur Jésus-Christ, par lequel nous avons obtenu maintenant cette réconciliation.

V, 1-11. Nous ferons remarquer d'abord que nous avons cru pouvoir maintenant nous servir du terme de *justifier*, *justification*, que nous avons évité dans les textes précédents, bien qu'il soit généralement reçu. C'est que désormais il ne pourra plus donner lieu à un mal-entendu. On comprend qu'il a ici un sens tout différent de celui qu'il a dans le langage moderne, où il signifie la preuve ou démonstration de *l'innocence* d'un accusé. Chez Paul, c'est tout au contraire la déclaration de Dieu qu'il veut bien, par pure grâce, et en vue d'un changement radical opéré dans la nature morale et spirituelle de l'individu *coupable*, regarder et traiter celui-ci comme s'il ne l'était pas.

Le morceau que nous analysons en ce moment signale les effets de cette déclaration sur l'homme qui en est l'objet, ou qui, selon les expressions du texte, a eu accès à cette grâce par le secours ou l'intervention de Christ.

Ces effets peuvent se résumer par les deux mots ou notions de la *paix* et de l'*espérance*. Le mot de paix doit être pris au sens propre, car le pécheur est l'*ennemi* de Dieu, Dieu a voulu le *réconcilier* avec lui-même (non pas *se* réconcilier avec le pécheur, qu'il n'a jamais cessé d'aimer). La paix est donc la disposition de l'âme dans laquelle celle-ci se trouve quand elle a reconnu que Dieu l'aime, qu'il veut lui pardonner, et qu'elle, de son côté, se tourne avec bonheur vers lui, affranchie qu'elle est de ce sentiment de terreur et de défiance, et de cette continuelle velléité de désobéissance, qui, auparavant, ne cessait de la tourmenter. L'espérance se rapporte naturellement à la perspective de l'accomplissement du salut, de la participation à la *gloire* de Dieu, c'est-à-dire à la félicité des enfants de son royaume.

La paix n'a pas besoin d'un gage du dehors, parce qu'elle est un sentiment immédiat qui porte sa certitude en lui-même. Mais l'espérance a besoin de s'appuyer sur quelque chose qui puisse lui donner de la force; il lui faut une garantie objective. Or, cette garantie existe, elle nous est donnée *d'abord* par l'esprit saint (Rom. VIII, 16), qui, selon l'expression figurée de l'apôtre, *a versé* dans nos cœurs l'*amour de Dieu*, c'est-à-dire, non pas de l'amour *pour* Dieu, mais la certitude que Dieu nous aime; notre cœur est ainsi tout *rempli* de cet amour, de ce sentiment rassurant, de cette heureuse certitude; il n'y a plus là de place pour la crainte. Et cet amour, Dieu l'a prouvé de fait en permettant que son fils mourût pour nous, ses ennemis, les impies, les pécheurs, et en tout cas les faibles, pour nous qui ne pouvions rien faire pour notre propre salut. Ce dévouement, ce sacrifice n'a pas son pareil dans l'histoire des hommes, qui tout au plus — et encore combien c'est chose rare! — se dévouent pour un homme de bien, un ami, un bienfaiteur. (Comp. Jean III, 16. 1 Jean IV, 9.)

En parlant de l'espérance, l'auteur s'était servi du terme : nous nous *vantons* (glorifions), c'est-à-dire, nous proclamons avec bonheur cette grande et belle prérogative. Cela lui suggère une idée tout incidente et quelque peu paradoxale. Le chrétien se *vante* même, c'est-à-dire, il se fait gloire de ce qui afflige les

autres, des souffrances qu'il endure pour sa foi, des tribulations par lesquelles il doit passer, de tout ce qui rend la vie présente dure et périlleuse. C'est que le monde et ses attaques n'ont plus de prise sur la sérénité d'une âme qui se sent réconciliée avec Dieu. Ainsi l'espérance se fonde encore, *en second lieu*, sur ce que le fidèle s'est trouvé assez fort, avec l'aide de Dieu, pour *soutenir l'épreuve*. (Comp. 2 Cor. I, 3 suiv.; IV, 16. Jacq. I, 3.)

(Il n'est pas bien clair dans quel sens il est dit que Christ mourut *à temps*. Ordinairement on prend cette phrase comme synonyme de cette autre : au temps choisi par Dieu (1 Tim. II, 6. Tit. I, 3, etc.). Nous préférerions y voir l'idée de l'opportunité, dans l'intérêt de la génération contemporaine qui devait en être d'autant plus reconnaissante.)

Enfin l'espérance se fonde encore sur une *troisième* considération : Ce qui nous reste à obtenir et à désirer (le *salut* définitif, l'entrée au royaume céleste, la participation à la *gloire*) est chose grande et belle, sans doute, mais beaucoup moins difficile à atteindre que ce qui nous est déjà échu. La chose essentielle est faite. L'ennemi a été réconcilié, le pécheur est justifié, tâche immense, pour l'accomplissement de laquelle il n'a fallu rien moins que la *mort* de Christ. Désormais il s'agit seulement de maintenir le croyant dans la bonne voie, de l'affermir, de le sanctifier de plus en plus, afin qu'il n'ait plus à redouter la *colère* du juge suprême, qui éclatera au dernier jour contre ceux qui auront rejeté sa grâce. Cette seconde tâche, moins difficile, est assurée par la *vie* de Christ, de ce Christ ressuscité et glorieux, qui reste en communion permanente avec les siens, après les avoir régénérés par son esprit. Voilà donc encore une fois le parallélisme de la mort et de la vie de Christ avec les deux phases de l'existence du chrétien (chap. IV, 25). On remarquera que le texte dit : *en* son sang, *en* sa vie, parce qu'il ne s'agit pas simplement du fait considéré en lui-même, comme étant la cause de l'effet signalé, mais de la communion personnelle du croyant avec Christ dans les deux phases de sa vie terrestre par lesquelles il a dû passer pour consommer l'œuvre du salut.

Voilà donc maintenant les deux grands faits de l'histoire de l'humanité exposés quant à leurs causes et leurs effets : d'un côté, la réprobation de tous, par suite de l'universalité du péché, pour l'extirpation duquel ni la loi naturelle ni la loi positive ne se trouve assez puissante ; de l'autre côté, le salut par la justification

gratuite de ceux qui, par la foi, entrent en communion avec Christ mort et ressuscité pour accomplir cette glorieuse rédemption. Avant de passer outre, l'apôtre s'arrête un moment à la contemplation des rapports de ressemblance et de dissemblance entre ces deux phases de l'histoire (chap. V, 12-19).

[12] Par conséquent, de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi celle-ci a passé à tous les hommes, parce que tous péchèrent — car le péché était dans le monde jusqu'à la Loi. Or, le péché n'est pas imputé en l'absence d'une loi : malgré cela, la mort régna depuis Adam jusqu'à Moïse, sur ceux aussi qui n'avaient point péché dans les mêmes conditions qu'Adam, lequel est l'image de celui qui devait venir.

V, 12-14. Nous avons déjà rencontré ailleurs (1 Cor. XV, 45 suiv.) le parallèle entre Adam et Christ, considérés comme chefs de deux séries d'hommes, différant entre eux par des qualités ou caractères analogues à ceux qui distinguent les deux personnages principaux eux-mêmes. La pensée de l'apôtre est beaucoup moins transparente ici que dans le passage que nous venons de citer, et l'obscurité de son raisonnement a donné lieu à des interprétations fort divergentes et par suite à des théories théologiques plus ou moins étrangères à ce texte. Mais comme cette obscurité ne tient pas au fond même de la conception, mais seulement à la forme du discours, à la rapidité des déductions qui restent en partie logiquement incomplètes, nous parviendrons facilement à nous rendre compte tant de la pensée de l'auteur elle-même, que de la marche de son argumentation.

Dès la première phrase la rédaction s'embrouille ; l'auteur se laisse égarer par une idée incidente, il perd de vue son début qui annonçait un parallèle, et le second membre de ce parallèle n'est point introduit d'une manière régulière. Mais il est de toute évidence qu'il voulait dire : De même que le péché, et par suite la mort, est entré dans le monde par le fait d'un seul homme, le premier Adam, *de même* par le fait d'un seul homme aussi, le second Adam, *celui qui devait venir* (et qui est venu effectivement dans la personne de Jésus-Christ), est entrée dans le monde la justice et par suite la vie. Ce parallélisme est nettement exposé plus bas au v. 18, mais dans notre texte même on l'entrevoit déjà,

en ce que le premier Adam est appelé le *type*, l'image prophétique du second. La notion du type est toujours celle de la correspondance de deux faits analogues, dont l'un appartient à l'ancienne alliance, l'autre à la nouvelle. Cette correspondance peut être parfaite, c'est-à-dire se retrouver jusque dans les moindres détails, ou imparfaite (comme c'est le cas ici), de sorte qu'à côté des ressemblances il y a aussi des différences à signaler. Les différences frappent même l'esprit de l'auteur, au point qu'il les signale d'abord (v. 15-17) avant de parler des ressemblances (v. 18, 19).

Mais avant d'aborder les unes et les autres, nous devons nous occuper des premières lignes de cette exposition comparative, qui sont les moins claires de toutes, et que nous avons à dessein séparées du reste. L'auteur y parle exclusivement de ce qui est antérieur à Christ. Voici, dans leur ordre logique, les thèses qu'on peut recueillir dans les phrases que nous venons de traduire: 1° Le péché entra au monde par le fait d'un seul homme. Le *péché* n'est pas ici l'acte isolé dont parle le 3e chapitre de la Genèse, mais plutôt le principe de cet acte, ou, si l'on veut, ce genre d'actes particulier, *le pécher*. En tant que l'auteur insiste sur l'*unité* de la personne du premier pécheur, et qu'il désigne Adam comme tel, il se place à un autre point de vue que le texte 1 Tim. II, 14. Celui-ci s'en tient aux détails de l'histoire, ici Paul fait de la théorie théologique, l'unité du fait amène l'unité de l'auteur, et la femme disparaît facilement devant les exigences du parallélisme. 2° La suite ou l'effet du péché d'Adam fut la *mort*, dont Dieu l'avait menacé *d'avance*, et qui fut ainsi la rémunération directe et *légale* de son acte. Par cette mort il faut nécessairement entendre la mort physique dont la Genèse parle exclusivement (d'après elle, la mortalité était la conséquence naturelle de l'expulsion d'Adam du jardin d'Éden et de l'impossibilité pour lui de manger du fruit de l'arbre de la vie). La théologie juive rattachait également cette mortalité à la transgression des protoplastes (Sap. I, 13 ss.; II, 23 ss. Sir. XXV, 24, etc.). Or, Paul parle ici de cette connexité de la mort et du péché comme d'un fait généralement connu, et de plus, aux v. 10 et 14 il n'est question que de la mort physique. Malgré cela nous ne refusons pas d'admettre que la pensée de Paul dépasse ces limites plus étroites de la théologie traditionnelle, et nous ne croyons pas fausser son enseignement en supposant que dans son esprit l'idée

de la *mort spirituelle*, c'est-à-dire de la damnation, se rattachait aisément à celle de la mort physique, et qu'on aurait tort de vouloir séparer totalement l'une de l'autre. Du moins nous rencontrerons plus loin de nombreux passages où le côté spirituel de la définition prédomine. 3° Tous les hommes issus d'Adam péchèrent également. L'apôtre ne s'explique pas le moins du monde sur la cause de ce fait, il le constate simplement. Il n'y a pas un mot dans le texte qui puisse servir à étayer les thèses scolastiques d'un changement opéré dans la nature de l'homme, de la nécessité de pécher, de l'imputation du péché d'Adam, de sa transmission héréditaire, etc. Paul pose le fait du péché de tous. Mais il tient aussi à le prouver. Comment le prouve-t-il? Par un autre fait également général et tout à fait incontestable. C'est que tous les hommes issus d'Adam sont morts. Ils ont donc tous été frappés de la même peine qu'Adam, *donc* ils doivent l'avoir méritée comme lui.

Or, ici il se présentait une objection que Paul tenait à écarter, et c'est précisément ce qui dérange le fil de sa rédaction. On pouvait dire : Sans doute la loi de Moïse menace de mort le pécheur ; mais avant l'époque de Moïse, où donc est la loi qui définit le péché? comment peut-il être question de punition, quand il n'y a pas eu de défense positive? Paul répond : Le fait seul de la mortalité universelle prouve la culpabilité universelle ; s'il n'y a pas eu de loi positive, il y a eu la loi naturelle dont il a été parlé aux chapitres premier et deuxième. Les successeurs d'Adam ont donc pu pécher, c'est-à-dire transgresser une loi, et par suite être punis de mort, bien qu'à deux égards ils n'aient point péché dans les mêmes conditions qu'Adam, d'abord en ce qu'ils n'avaient pas reçu de loi positive, et ensuite en ce qu'ils n'avaient point été menacés explicitement de la mort comme d'une peine méritée. Si, par conséquent, il peut être question d'*imputation*, c'est-à-dire d'assimilation volontaire, de la part de Dieu, de tous les hommes à leur premier père, ce n'est pas le péché de celui-ci qui leur est imputé, comme le veut la théologie traditionnelle, mais la peine qui lui avait été imposée d'abord à lui, et qui l'a été ensuite à ses descendants, *bien que* ceux-ci n'en aient pas été menacés explicitement. Notons encore en passant que les réformateurs, en parlant du péché originel, ont bien positivement entendu parler d'une *imputation* du péché d'Adam, et non pas seulement d'une *corruption* de notre nature, à laquelle l'orthodoxie moderne prétend

réduire cette notion. Il s'agissait bien pour eux d'une *coulpe* et non pas seulement d'une *faiblesse* héréditaire. Et c'est sur cette idée d'une coulpe qu'ils fondaient la nécessité du baptême des enfants.

[15] Cependant il n'en est pas de même de la transgression et du don de la grâce. Car si par suite de la transgression d'un seul il en mourut beaucoup, bien plus encore la grâce de Dieu, et le don provenant de la grâce du seul homme Jésus-Christ, a pu abonder sur beaucoup aussi. Et il n'en est pas de même du don, comme de ce qui vint par un seul pécheur; car l'arrêt divin devint une condamnation par suite d'une transgression unique; tandis que le don de la grâce aboutit à l'acquittement, à la suite de transgressions nombreuses. Car si, par une seule transgression, la mort vint à régner, par le fait d'un seul homme, bien plus encore ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don de la justice, participeront au royaume et à la vie par le fait du seul Jésus-Christ.

V, 15-17. Nous avons déjà dit que ces trois versets sont destinés à faire voir que le parallélisme entre le premier et le second Adam, ou plutôt entre les effets de leurs actes et de leurs rapports avec les hommes qui appartiennent à leur série respective, n'est pas absolu et parfait. L'apôtre tient à montrer que l'avantage, dans la comparaison, est tout entier du côté de Christ, et à plusieurs égards.

Malgré le peu de lucidité de la contexture des phrases, la pensée de Paul est parfaitement claire. Il faut seulement se rendre compte du sens de ses termes: La *transgression*, au singulier, est le premier péché d'Adam ; le *don* est l'effet de l'acte de Christ; l'*arrêt* divin est la déclaration de Dieu que le péché serait puni de mort. Enfin l'emploi du mot *beaucoup*, pour désigner les hommes pécheurs et condamnés comme tels à mourir, ne doit pas nous faire croire que Paul veut écarter l'idée de la totalité, ce qui constituerait une contradiction avec ses thèses précédentes. La *pluralité* abstraite est opposée à l'*unité* concrète des deux Adam, chacun de ceux-ci ayant à sa suite beaucoup d'hommes, qui forment deux sommes totales : celle des pécheurs (total absolu) et celle des croyants (total relatif).

Ceci établi, il suffira de peu de mots pour faire comprendre en quoi consistent les différences que l'apôtre signale. Il y en a trois:

1° La mort du pécheur est un *salaire* dû et mérité ; la vie promise au croyant est une grâce, un *don* gratuit. Ainsi non seulement la chose promise est plus grande, dans le sens du bien, que la chose imposée comme peine n'était grande, dans le sens du mal (ce qui sera surtout vrai quand on l'entendra de la mort *physique* et de la vie céleste et bienheureuse) ; mais il y a encore à dire que la grâce qui donne la vie est chose plus riche, plus consolante, plus glorieuse, que la justice qui dictait la mort. 2° Dans la première sphère, un *seul* cas, le péché d'Adam, fut le point de départ de la condamnation de tous ; dans la seconde sphère, le point de départ, ce furent les péchés *nombreux*, malgré lesquels la grâce se manifesta. Humainement parlant, l'intervention de la grâce aurait été plus naturelle s'il y avait eu moins de péchés : donc si elle intervient en présence de péchés sans nombre, elle n'en est que plus admirable. 3° Enfin, dans la seconde série, la perspective heureuse se présente avec un plus haut degré de certitude, parce que dès à présent il en est donné un gage dans la communion des croyants avec Christ, par laquelle ils obtiennent l'*acquittement*, c'est-à-dire la déclaration de Dieu qu'il veut les accepter comme justes. Le raisonnement est le même qu'aux v. 9 et 10. S'il a plu à Dieu de pardonner des torts réels, il ne manquera certes pas d'achever son œuvre.

[18] Ainsi donc, de même que, par suite d'une seule transgression, il y eut une condamnation frappant tous les hommes, de même, par suite d'un seul acte de justice, il y eut pour tous les hommes une justification donnant la vie. Car de même que, par suite de la désobéissance d'un seul homme, d'autres en grand nombre ont été reconnus pécheurs, de même, par suite de l'obéissance d'un seul, d'autres en grand nombre seront reconnus justes.

V, 18-19. Maintenant Paul résume le parallèle entre les deux Adam en faisant abstraction des différences qu'il vient de signaler, et sans introduire d'idée nouvelle qui n'aurait pas déjà été énoncée plus haut. Mais il importe beaucoup qu'on reconnaisse qu'ici encore les éléments de la comparaison ne sont pas tous mentionnés explicitement. Voici la série complète de ces éléments : 1° Le point de départ ou la cause première : du côté du premier Adam, *une* transgression, une désobéissance ; du côté du second Adam, *un* acte de justice, une obéissance. On comprend que la

vie de Jésus est ici résumée, quant à son essence morale, dans le fait ou dans la notion de la *justice*, c'est-à-dire de l'absence du péché. Paul emploie à cet effet le même terme dont il s'est servi plus haut dans le sens d'un *acquittement*, opposé à la condamnation. Le langage théologique, qui en était encore à se former, ne mettait point à sa disposition des expressions assez variées pour rendre toutes les nuances de la pensée. Peut-être, cependant, l'apôtre a-t-il eu plus particulièrement en vue le seul acte de la mort de Christ. Cela cadrerait mieux avec la suite. 2° La conséquence prochaine de cette cause première : du côté du premier Adam, la mort (voir plus haut) ; du côté du second Adam, la résurrection et la vie (voir chap. VI, 4). 3° La conséquence éloignée du même fait : du côté du premier Adam, communication (transmission, solidarité) de la mort à ceux de sa série, c'est-à-dire à ceux qui ont été ou sont en communion avec lui, par le péché ; du côté du second Adam, communication de vie (nouvelle, dans le temps, et éternelle, à l'avenir) à ceux de sa série, c'est-à-dire à ceux qui seront en communion avec lui par la foi. L'intervention de la *foi*, que l'auteur ne mentionne pas ici, est absolument indispensable, mais il pouvait la passer sous silence, parce qu'il en avait déjà été suffisamment question. Par la même raison, il faut reproduire (d'après le v. 12) la mention du péché dans l'autre série. Le syllogisme de Paul, dans sa forme logique parfaite, est donc celui-ci : De même que le péché d'Adam fut la cause de sa mort, que dès lors la mort resta la punition de tous les péchés, et que, par conséquent, tous ceux qui meurent doivent être *reconnus* pécheurs : de même l'acte (la vie sainte ou le sacrifice sanglant) de Christ est la cause du salut (de la vie) de tous ceux qui ont la foi, c'est-à-dire, qui entrent en communion avec sa mort et sa résurrection, et par conséquent leur participation à sa gloire et sa félicité fera *reconnaître* que Dieu les a acceptés comme justes. Voilà la conclusion légitime de tout ce qui a été dit dans les chapitres précédents. Les traducteurs qui font dire à l'auteur : par la désobéissance d'un seul tous ont été *rendus* pécheurs (et c'est l'immense majorité des commentateurs de tous les temps depuis Augustin), lui font faire un paralogisme. Car si le péché d'Adam *rendait* pécheurs *tous* les hommes, purement et simplement, l'acte de Christ *rendrait* aussi justes *tous* les hommes, purement et simplement, *sans autre condition*. Or, Paul n'a pas dit une pareille absurdité. Mais si une condition indispensable doit être insérée dans la

seconde partie du raisonnement, où il ne la mentionne pas, parce qu'elle s'entendait d'elle-même, une condition analogue doit aussi être insérée dans la première partie, et cela d'autant plus sûrement qu'il l'a mentionnée formellement. Le verbe que nous avons traduit par *reconnaître*, est un terme juridique ; il désigne le résultat d'une enquête judiciaire et la déclaration officielle du juge qui le constate. Il est donc tout à fait analogue à celui qu'on traduit par justifier; jamais il ne signifie *rendre*, dans le sens de faire que quelqu'un soit. (Dans le Nouveau Testament il est fréquemment employé dans le sens d'installer *officiellement* dans une fonction.)

[20] Mais la loi intervint pour que la transgression devînt plus fréquente : mais quand le péché fut devenu bien fréquent, la grâce fut plus abondante encore, afin que, de même que le péché avait régné en la mort, de même la grâce aussi régnât par la justice, pour la vie éternelle par notre Seigneur Jésus-Christ.

V, 20-21. Encore une fois (comp. chap. III, 31) une objection se présente à l'esprit de l'apôtre, ou bien aussi, d'après son expérience, dans la bouche des Juifs. Que le salut vienne par Christ et la foi, qu'il soit possible malgré le péché, c'est fort bien. Mais cette déduction ne tient aucun compte de la loi (mosaïque), qui pourtant émanait aussi de Dieu, qui doit donc avoir, elle aussi, sa place marquée dans l'ensemble des desseins de Dieu. C'était là une question très-légitime et surtout très-importante pour un théologien qui, tout en prêchant l'évangile de la grâce, n'entendait point rompre avec la foi aux révélations antérieures. Paul a étudié cette question ; il avait même trouvé plus d'une solution à utiliser pour l'ensemble de son système (Ép. aux Galates. *Hist. de la théol. chrét.*, liv. V, chap. 5). Ici il n'en signale qu'une seule et sans s'y arrêter. Il y revient encore une fois au chap. VII.

L'*une* des fins de la loi, c'était de rendre le péché plus fréquent. Thèse paradoxale, qui sera justifiée plus bas, et que, par cette raison, il est inutile de développer ici par anticipation. Paul se borne ici à constater que la grâce salutaire (régénératrice et vivifiante) intervenant au moment même où les choses étaient au plus mal, se montra plus puissante encore que le principe du mal, qui trouvait même une certaine force accessoire dans la loi.

Après cela, l'apôtre revient à son parallélisme et caractérise encore une fois à grands traits les deux périodes de l'histoire de l'humanité : dans la première *avait* régné le péché, dont la puissance et l'action se manifestaient par la mort, son effet naturel et légitime ; dans la seconde *doit* régner la grâce, qui accorde la justice au croyant et lui assure ainsi la vie. Le parallélisme serait plus exact et plus conforme à ce qui est dit ailleurs, si l'antithèse s'établissait, non seulement entre la *mort* et la *vie*, mais entre le *péché* de fait et la *justice* imputée, enfin entre la *loi* et la *grâce*. (2 Cor. III. Gal. III. Rom. VII, 4 ss.)

[1] Qu'en conclurons-nous ? Devons-nous persister dans le péché, afin que la grâce puisse se montrer plus abondante ? A Dieu ne plaise ! Nous qui sommes morts au péché, comment y vivrions-nous encore ?

VI, 1-2. Après avoir établi le principe fondamental de l'Évangile, celui de la justification gratuite, au moyen de la foi et non des œuvres, l'apôtre arrive à ce que nous pourrions appeler les conséquences morales et pratiques de ces prémisses. Seulement celles-ci ne sont point présentées sous forme de préceptes, et d'après une méthode systématique, mais plutôt sous une forme négative et polémique, comme pour prévenir ou corriger une fausse application du principe. De fait, Paul nous met en présence de cette vérité que la foi chrétienne n'est pas une science, mais une direction de la vie ; que la pratique est posée par le fait même que la théorie l'a été, à moins que celle-ci ne soit tout à fait mal comprise, en d'autres termes, que ces deux éléments sont absolument inséparables. Il est si peu question de dire au chrétien : tu ne pécheras pas ! qu'il faut plutôt dire : le chrétien, par le fait qu'il l'est, ne pèche plus. Les notions de chrétien et de pécheur s'excluent. Cela est exprimé par le terme de *mort*. Le chrétien est *mort au péché ;* cela veut dire : entre l'un et l'autre il n'y a plus de rapport. Comme c'est là un terme figuré, il a besoin d'explication.

[3] Ou bien ignorez-vous que nous tous, qui avons été baptisés en Jésus-Christ, nous avons été baptisés en sa mort ? Par ce baptême en la mort, nous avons donc été ensevelis avec lui, afin que, de même que Christ a été ressuscité des morts par la majesté du Père,

de même nous aussi nous vivions d'une vie nouvelle. Car si nous nous sommes intimement unis à lui par une mort analogue à la sienne, nous le serons aussi à l'égard de la résurrection, parce que nous savons que notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que ce corps de péché fût anéanti, pour que nous ne soyons plus les esclaves du péché. [7] Car celui qui est mort, est reconnu comme juste et n'a plus de rapport avec le péché. Mais si nous sommes morts avec Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui, puisque nous savons que Christ, ressuscité des morts, ne meurt plus; la mort n'a plus de pouvoir sur lui. La mort qu'il souffrit, il la souffrit en vue du péché, une fois pour toutes; revenu à la vie, il vit pour Dieu. Ainsi vous aussi, considérez-vous comme morts au péché et comme vivant pour Dieu en Jésus-Christ.

VI, 3-11. Cette image de la mort, employée pour caractériser la cessation de tout rapport entre le chrétien et le péché, est maintenant développée par l'apôtre de manière à faire de notre passage l'un des principaux textes relatifs à la notion évangélique de la régénération. Cette notion serait très-imparfaitement comprise, si on la restreignait à l'idée éthique d'un changement de conduite, d'un renoncement au mal, d'une résolution, fermement prise et fidèlement exécutée, de bien faire désormais. La chose essentielle y manquerait toujours : c'est l'élément mystique, l'idée d'une union personnelle et intime avec Christ, union dans laquelle cette régénération s'accomplit et par laquelle seule elle devient possible. Nous avons vu que l'idée de cette union, c'est la notion même de la foi. Mais la régénération n'est pas la foi. Elle comprend deux éléments : celui de la cessation d'un état antérieur, et celui du commencement d'un état nouveau. Or, c'est sur cette analyse psychologique du fait moral que se fonde pour Paul la conception mystique qu'il présente à ses lecteurs. Il appelle la cessation de l'état antérieur, une mort; et le commencement d'un état nouveau, une résurrection. En même temps il met ces deux éléments en rapport direct avec la mort et la résurrection de Christ, non pas par simple forme de comparaison, mais en y reconnaissant une connexion objective et réelle. Il va sans dire qu'à cet égard le second fait sert de point de départ à la conception théologique. La nouvelle vie n'existe qu'autant que l'homme s'est uni à Christ ressuscité, que Christ est ressuscité en lui, et lui en Christ. Il faut que l'esprit de Christ vive et agisse dans l'homme pour que celui-ci ait la vraie vie. De là,

l'apôtre arrivait facilement à l'autre fait, à celui de la mort, bien que de ce côté l'analogie soit moins parfaite. Car Christ n'est pas mort pour faire cesser un état mauvais dans sa propre personne, comme c'est le cas de l'homme; il est mort pour détruire le pouvoir du péché dans les autres; le chrétien, en mourant dans le sens mystique, est censé s'être dépouillé de tout ce qui tenait au péché. La pensée de l'apôtre se dessine surtout bien nettement au v. 5, où la pauvreté de la langue française nous a forcé d'effacer une image très-significative. L'original parle d'une croissance (de végétation) telle que deux organismes se confondent et finissent par n'en former qu'un seul.

Mais Paul va plus loin encore, et comme cela lui arrive aisément dans ses démonstrations, c'est par la proposition la plus éloignée de son point de départ qu'il commence. Il suppose connues les idées que nous venons de développer (et sans doute il les prêchait fréquemment) et débute par la comparaison du fait mystique de la régénération, avec le *baptême* qui en est le symbole. Le baptême s'administrant par immersion, l'entrée sous l'eau pouvait représenter la mort et la sépulture du vieil homme; la sortie de l'eau correspondait à la résurrection du nouvel homme. On était ainsi baptisé *en* la mort de Christ: on entrait dans une phase d'existence qui faisait la transition de la vie précédente à la vie subséquente, comme le tombeau l'avait faite pour Christ (Col. III, 1. Gal. II, 19. Rom. VIII, 19. 2 Tim. II, 11). Il est évident qu'en présence d'une pareille conception du baptême, celui des enfants est exclu de la pensée et de l'horizon de l'apôtre. On voit d'ailleurs que les formules d'identification (mourir, être enterré, revivre *avec*) ne sont employées qu'à l'égard de Christ, et que l'apôtre ne dit pas de même: pécher, mourir *avec* Adam, ce qui seul étayerait la théorie augustinienne du péché originel.

Nous n'aurons pas besoin de faire remarquer que, dans toute cette exposition, la nouvelle vie (la résurrection) est celle qui commence avec la régénération, et non ce que nous appelons la vie future, ou d'outre-tombe. Le *corps de péché* (pour la forme de la phrase, voyez Phil. III, 21) est celui qui se trouve dans un rapport continuel avec le péché, qui ne peut s'en débarrasser par lui-même, qui nous fait succomber sans cesse. Ce corps, principal mobile et instrument du péché, étant mort, la justice s'établit à son tour, et cela dans deux sens: d'un côté, Dieu accepte comme

juste celui qui a subi cette mort mystique (qui est un élément de la foi), puisqu'elle n'a lieu qu'autant qu'on s'unit à Christ; de l'autre côté tout rapport ultérieur avec le péché a cessé. Il ne s'agit donc point là de la mort considérée comme punition expiatoire, mais de celle qui est un élément de la régénération.

N'oublions pas surtout que Paul parle ici au point de vue de la pure théorie, dans le sens idéal. Il ne veut pas prêcher la morale à des gens qui auraient besoin de l'apprendre, mais il tire les conséquences pratiques des prémisses de son évangile. Si la réalité ne répond pas à l'idéal, la faute en sera aux hommes, et non à la théorie. On ne devra pas objecter : tel n'est pas *le* chrétien ; on pourra dire : *un* tel n'est pas chrétien.

(Au v. 10 il ne faut pas perdre de vue qu'il n'est question de Christ qu'en vue de l'homme. Paul ne veut pas dire que Jésus, avant sa mort, n'a pas vécu pour Dieu ; il veut dire que l'homme uni à Christ ne peut plus vivre que pour Dieu, les relations avec le péché ayant cessé pour tous les deux avec la mort, bien que pour chacun des deux cette relation ait été une autre.)

[12] Que le péché ne règne donc point dans votre corps mortel, de manière que vous obéissiez à ses convoitises; et ne livrez pas vos membres au péché, comme instruments du vice, mais donnez-vous à Dieu, comme vivant maintenant après avoir été morts, et consacrez vos membres à Dieu, comme instruments de la justice. Car le péché ne dominera plus sur vous, puisque vous n'êtes plus sous la loi, mais sous la grâce.

VI, 12-14. Ici le ton de l'auteur tourne à l'exhortation. Mais l'exhortation, d'après la nature des choses, s'adresse aux hommes tels qu'ils sont. Paul parle donc ici à ses lecteurs, si ce n'est comme à des pécheurs, du moins comme à des gens qui risquent de pécher encore. Il les encourage, il cherche à les mettre en garde contre le danger, il demande avec instance qu'ils s'efforcent de devenir, ce que tout à l'heure il supposait, en théorie, qu'ils étaient déjà. L'impératif prend la place de l'indicatif.

Le corps est appelé *mortel*, sans doute pour rappeler sa faiblesse, ou la réalité physique, opposée à cette réalité mystique dont il avait été question, et d'après laquelle la mort était déjà absorbée définitivement par la vie.

Les derniers mots rappellent encore une fois la théorie et, à ce titre, ils doivent servir d'encouragement. Vos rapports avec Dieu, est-il dit, ont changé complétement; les moyens de vaincre la tentation vous sont assurés. A la place de la loi qui commandait sans secourir, et menaçait sans donner de force, vous avez la grâce qui vous rend la confiance, et l'esprit qui vous dirige et vous soutient.

[15] Eh bien! devons-nous pécher, parce que nous ne sommes plus sous la loi, mais sous la grâce? A Dieu ne plaise! Ne savez-vous pas qu'en vous mettant au service de quelqu'un pour lui obéir, vous devenez les esclaves de celui auquel vous obéissez, que ce soit du péché, qui conduit à la mort, ou que ce soit de la soumission, qui conduit à la justice? Grâces soient rendues à Dieu de ce que, ayant été esclaves du péché, vous vous êtes soumis de cœur à la règle de l'instruction qui vous a été transmise! Mais par le fait même que vous avez été affranchis du péché, vous êtes devenus serfs de la justice. ([19] Je me sers là d'une expression populaire, à cause de votre faiblesse naturelle.) Je dis: de même que vous avez mis vos membres au service de l'impureté et de l'iniquité, de manière à agir contrairement à la loi, de même vous devez maintenant mettre vos membres au service de la justice, de manière à vous sanctifier. Car lorsque vous étiez esclaves du péché, vous étiez libres relativement à la justice. [21] Quel profit en aviez-vous alors? C'en était un dont vous avez honte maintenant, car cela aboutissait à la mort. Mais aujourd'hui que vous êtes affranchis du péché et serfs de Dieu, le profit que vous avez, c'est la sanctification, laquelle aboutit à la vie éternelle. Car le salaire du péché, c'est la mort, tandis que le don de la grâce de Dieu, c'est la vie éternelle, en notre Seigneur le Christ Jésus.

VI, 15-23. La seconde moitié du chapitre est en quelque sorte parallèle à la première. Elle commence également par repousser une fausse conséquence qu'on pouvait tirer de la phrase immédiatement précédente. *Vous n'êtes plus sous la loi, mais sous la grâce!* Est-ce à dire qu'il n'y a plus de devoir d'un côté, plus de peine de l'autre? A cela Paul répond par les mêmes considérations qu'il a produites tout à l'heure, seulement il les présente ici d'une manière populaire, avec des formules empruntées à la morale pratique, et sans la couleur mystique du morceau précédent.

Il amplifie, pour ainsi dire, l'adage de Jésus : Vous ne pouvez pas servir deux maîtres à la fois. A cet effet, il dépeint le péché comme une puissance personnelle, avide de dominer ; il lui oppose de même la justice. Ces deux puissances se disputent l'homme. Il a d'abord appartenu au péché dont il était l'esclave. Pendant ce temps-là il était, comme qui dirait, l'affranchi de la justice, ce qui signifie qu'il n'en reconnaissait pas l'autorité. Aujourd'hui, c'est le contraire. A la fin l'auteur signale les résultats respectifs de ces deux états ou conditions.

Mais il lui arrive de s'embrouiller dans les divers éléments de son parallèle, ou plutôt de ne point les énumérer complétement et parallèlement, de manière qu'il y a un peu d'obscurité dans ce tableau autrement si naturel. Il voulait opposer : 1° l'esclavage sous le péché et la soumission à la volonté de Dieu ; 2° l'état de péché et l'état de justice ; 3° la mort et la vie. De cette manière il y aurait eu de chaque côté : 1° une puissance sollicitant la volonté de l'homme ; 2° un état moral déterminé par le choix fait entre les deux tendances ; 3° le résultat définitif de chacun de ces deux états. Mais les mots de servitude, soumission, obéissance, sont employés dans le texte d'une manière assez confuse, beaucoup plus confuse que dans notre traduction par laquelle nous avons essayé de rendre la pensée un peu plus transparente. Elle est telle qu'au v. 16, par exemple, il écrit : esclaves de la *soumission* (de l'obéissance), au lieu de dire : de la volonté de Dieu.

Au v. 19, l'apôtre s'excuse d'employer des termes qui pourraient être remplacés par d'autres plus justes. En effet, pour mieux faire ressortir sa pensée, il avait mis le même terme des deux côtés, et avait parlé d'une *servitude* sous la justice, comme opposée à la servitude sous le péché. Or, à vrai dire, un pareil terme est défectueux, car se soumettre à la justice, c'est précisément avoir la vraie liberté. Mais les hommes ont l'habitude de considérer cela au point de vue opposé.

Un peu plus haut Paul loue les chrétiens de Rome de s'être soumis à une certaine règle d'enseignement. Il ne faut pas en inférer qu'il ait attribué à l'instruction théorique une valeur absolue. Elle ne l'a que parce qu'elle a passé dans les cœurs. C'est pour cela qu'il dit à la lettre : l'instruction à laquelle vous avez *été transmis*. L'homme *est donné* par l'esprit de Dieu à une tendance, à une conviction : cette tournure fait mieux ressortir la passivité de l'homme dans l'œuvre du salut. La *règle* (le type)

de la doctrine, est ici la conception particulière de l'Évangile prêchée dans cette épître, en opposition avec celle qui en appellerait aux œuvres.

Enfin dans la dernière ligne il faut remarquer l'antithèse entre le *salaire* et le *don* (chap. IV, 4, 5; V, 15). Cela nous rappelle que l'homme, qui par le péché arrive à la mort, n'a qu'à s'en prendre à lui-même; tandis que s'il arrive par la foi à la vie, il le doit à Dieu.

L'exposé de la doctrine du salut gratuit a plusieurs fois amené l'apôtre à parler incidemment de la *loi*, mais il ne s'est jamais arrêté à en discuter à fond la valeur véritable, ou la place qui pouvait lui être assignée dans le nouvel ordre de choses. Il s'est borné à affirmer (chap. III, 21) que la justice pouvait s'obtenir indépendamment d'elle, qu'elle ne pouvait servir qu'à nous faire connaître notre état de pécheurs (chap. III, 20), qu'elle provoquait les transgressions plutôt qu'elle ne les réprimait (chap. V, 20), enfin, que le chrétien ne lui est plus soumis (chap. VI, 14). Maintenant il éprouve le besoin de développer ces propositions, et il commence par la dernière.

[1] Ou bien, mes frères (je vous parle comme à des gens qui connaissent la loi), ignoreriez-vous que le pouvoir de la loi sur l'homme dure tout juste aussi longtemps qu'il vit? Par exemple : une femme mariée est liée par la loi à son mari, tant qu'il vit; mais si le mari meurt, elle est dégagée du lien légal qui l'attachait à lui. D'après cela, si du vivant de son mari elle devient la femme d'un autre, elle mérite le nom d'adultère; mais si le mari meurt, elle est affranchie du lien légal, de manière qu'elle n'est pas adultère en devenant la femme d'un autre. [4] Ainsi vous aussi, mes frères, vous avez subi la mort, relativement à la loi, par le moyen du corps de Christ, pour appartenir à un autre, à celui qui a été ressuscité des morts, afin que nous portions des fruits pour Dieu. Car lorsque nous vivions encore de notre vie naturelle, les mauvaises passions excitées par la loi se montraient actives dans nos membres, de manière que nous portions des fruits pour la mort. Aujourd'hui, au contraire, nous avons été dégagés, en mourant, des liens de la loi dans lesquels nous étions retenus, de manière à être engagés dans les nouveaux liens de l'esprit, et non plus dans les anciens liens de la lettre.

VII, 1-6. Il s'agissait de démontrer cette thèse : Le chrétien n'est plus soumis à la loi. La démonstration se fait à l'aide de cette autre thèse, développée au chapitre précédent : Le chrétien, c'est l'homme régénéré, c'est-à-dire, celui qui a subi la mort, quant à sa première condition morale, pour ressusciter dans une condition morale nouvelle. C'est ce fait de sa *mort* qui le dégage de la loi. La loi n'a plus de prise sur quelqu'un qui lui échappe par la mort.

Pour comprendre la portée de ce raisonnement, et surtout pour se convaincre que ce n'est pas là un sophisme aussi dangereux que subtil, il faut bien se rendre compte des deux faits suivants :

1° A première vue le raisonnement de Paul porte à faux, parce que d'un côté (quand il est dit que la loi n'a pas de prise sur quelqu'un qui est mort), il est question évidemment de la mort physique ; tandis que de l'autre (quand il est dit que le vieil homme est mort), il s'agit de tout autre chose que de la mort physique. Il n'y a donc point de liaison logique entre les deux propositions qui forment les prémisses dans le syllogisme. Mais ce défaut apparent dans la forme de celui-ci disparaît, quand on se rappelle que l'apôtre n'en veut pas venir à établir pour l'homme, relativement à la loi, une liberté absolue, une absence complète du devoir, mais que, au contraire, il a en vue, pour la loi morale elle-même, en tant qu'elle consacre et sanctionne le devoir, une métamorphose analogue à celle que subit l'homme. La loi aussi doit devenir pour l'homme autre chose qu'elle n'était, non plus une autorité extérieure, étrangère, despotique et hostile, mais un élément de sa nature nouvelle, une partie de lui-même, un mobile inhérent à sa vitalité spirituelle. A ce point de vue il sera vrai de dire : la loi, comprise d'après la définition ancienne, ne regarde plus l'homme régénéré. Pour celui-ci elle s'est transformée aussi, elle a pris un autre nom et elle agit d'une tout autre manière.

2° Ce que nous venons de dire est surtout important pour l'intelligence de la valeur logique de l'*exemple* cité à l'appui de la démonstration. Ici encore, à première vue, on dirait que l'apôtre se fourvoie dans son raisonnement, qu'il escamote la conclusion, tout en ayant l'air de la faire découler des prémisses. En effet, quels sont les éléments de la comparaison ? D'après la loi (mosaïque) la femme appartient à son mari tant que celui-ci est en vie ; s'il meurt, elle est libre de se remarier à un autre. Or, il résulte de

tout le contexte, que la *femme* représente ici l'homme en général ; le *premier mari* représente la loi ; le *second mari*, c'est Christ. Cela est dit en toutes lettres dans le 4e verset. Mais ce parallélisme n'est pas exact, car dans l'exemple, c'est le premier mari qui meurt, tandis que ce n'est pas la loi qui meurt, mais l'homme, représenté par la femme. Les termes du parallèle se trouvent donc renversés, et par cela même la force probante de celui-ci semble sérieusement compromise. Pour échapper à cette conséquence, il faut donc s'en tenir à l'idée générale, à savoir que la mort rompt les liens légaux. Dans l'exemple emprunté à la vie civile, c'était la mort du mari qui dégageait la femme ; dans le rapport entre l'homme et la loi, c'est la mort du vieil homme qui dégage le nouvel homme, dans la limite que nous venons d'indiquer, en ce qui concerne la loi.

Tout le reste est simple et facile. Le chrétien, c'est-à-dire l'homme régénéré, a subi la mort (a été mis à mort, ou crucifié, chap. VI, 6) par le moyen (par l'intermédiaire) du corps de Christ, lequel a été crucifié en réalité, tandis que les croyants, s'unissant par la foi à sa personne, s'associent d'une manière mystique à cette passion nécessaire. Cette union est de plus introduite ici sous l'allégorie d'une union conjugale (comp. 2 Cor. XI, 2. Éph. V, 25), chose assez naturelle après l'exemple qui vient de servir à la démonstration.

La fin du morceau signale les effets, tant prochains qu'éloignés, des deux conditions dans lesquelles l'homme se trouve ainsi successivement placé. (On remarquera que l'apôtre passe ici subitement à la première personne ; c'est qu'il ne s'occupe plus de la pure théorie, il parle d'expérience.) Les effets prochains sont appelés des *fruits* (chap. VI, 22. Gal. V, 22) ; ce sont les divers actes à apprécier au point de vue moral (ou de la volonté de Dieu, exprimée dans la loi) ; ces actes ont été autrefois de nature à nous attirer (comme effet éloigné ou définitif) la mort, c'est-à-dire un arrêt de condamnation de la part de Dieu ; c'est qu'alors nous étions *dans la chair*, nous vivions de cette vie naturelle, qui précède, dans tous les hommes, le moment de la régénération (de la mort mystique et de la nouvelle naissance), et pendant laquelle la loi, impuissante à nous maintenir dans la ligne du devoir, ne faisait qu'exciter en nous, par ses défenses mêmes, les mauvaises convoitises. (Les *membres* et la *chair*, sont presque synonymes, mais le premier terme est plus concret et rappelle,

par la forme du pluriel, les nombreux cas particuliers et variés de convoitise et de péché.) Maintenant, au contraire, la condition est changée. Il y a encore une espèce de *servitude* (expression populaire, chap. VI, 19, et peu propre), encore des liens, mais ce n'est plus la servitude ancienne, où l'impulsion venait du dehors, de la *lettre* de la loi (2 Cor. III, 6. Rom. II, 29), d'une autorité qui se posait en face de nous, nous effrayant plutôt, nous tourmentant même, mais ne nous aidant pas; c'est une servitude nouvelle, qui est la vraie liberté, où l'impulsion vient du dedans, de l'esprit de Dieu qui nous est donné (chap. V, 5), et qui produit en nous, facilement, spontanément, ce que la loi n'obtenait pas malgré sa sévérité.

[7] Qu'en conclurons-nous? La loi serait-elle le péché? A Dieu ne plaise! Mais ce n'est que par la loi que j'ai connu le péché, et je n'aurais rien su de la convoitise, si la loi n'avait pas dit: Tu ne convoiteras point! C'est de ce commandement que le péché prit occasion pour produire en moi toutes sortes de convoitises. Car sans loi le péché n'existe pas, et moi je vivais autrefois sans loi; mais le commandement survenant, le péché vint à naitre et moi je mourus, et le commandement, qui devait me conduire à la vie, se trouve avoir été la cause de ma mort. Car le péché me séduisit, en prenant occasion du commandement, et me fit mourir par lui. La loi elle-même est donc sainte, et le commandement est saint, juste et bon. — [13] Ainsi, ce qui est bon serait devenu la cause de ma mort? A Dieu ne plaise! Au contraire, c'était le péché, afin qu'il se montrât comme tel, en produisant pour moi la mort par le moyen d'une chose bonne en elle-même, afin que le péché fût reconnu comme on ne peut plus coupable, en tant qu'il se servait du commandement même. Car nous savons que la loi est d'esprit, mais moi je suis de chair, asservi au péché. [15] Je ne sais pas même ce que je fais, car je ne fais pas ce que je veux; au contraire, ce que je déteste, voilà ce que je fais. Or, si je fais ce que je ne veux pas, je déclare par cela même que la loi est bonne. Dans ce cas ce n'est plus moi qui le fais, mais c'est le péché qui habite en moi. [19] Car je sais qu'en moi, c'est-à-dire dans ma chair, il n'habite rien de bon: Vouloir le bien, cela, il est vrai, est à ma portée; mais non de l'accomplir. Car je ne fais pas le bien que je veux, mais le mal que je ne veux pas, voilà ce que je fais. [20] Mais si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui l'accomplis, mais c'est le péché qui habite en moi. Je me trouve donc dans cette condition que, tandis que je veux faire le bien, c'est le mal qui est à ma portée. [22] Car

j'adhère avec plaisir à la loi de Dieu, quant à mon être intérieur; mais je vois dans mes membres une autre loi, qui est en guerre avec la loi de ma raison, et qui m'asservit à la loi du péché qui est dans mes membres. [24] Homme malheureux que je suis! Qui est-ce qui me délivrera de ce corps de mort? Grâces soient rendues à Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ! Moi donc, pour ma part, je suis soumis à la loi de Dieu, quant à la raison, mais quant à la chair, je le suis à la loi du péché.

VII, 7-25. La thèse développée tout à l'heure, savoir que le chrétien n'est plus sous la loi, acquiert une importance particulière par cet autre fait, que la loi, loin de réprimer ou d'anéantir le péché, le stimule au contraire et le provoque, et par conséquent ne nous profite qu'autant qu'elle nous fait connaître notre état de pécheurs (chap. III, 20; V, 20). Car de cette manière elle nous amène à chercher le salut ailleurs que dans nos œuvres, et à l'accepter quand la grâce de Dieu en Christ nous l'offre. Ces idées sont développées dans le morceau présent. Cependant elles ne le sont pas dans un ordre strictement logique et nous chercherons donc à les ramener à leur expression la plus simple.

D'abord l'apôtre proteste énergiquement contre la supposition que sa théologie tendrait à médire de la loi, à lui imputer, à elle, le mal qui se fait dans le monde, comme si elle n'était pas sainte, juste et bonne, puisqu'elle émane de Dieu; comme si elle pouvait conduire à autre chose qu'à la vie et à la félicité, si elle n'était pas arrêtée dans son action par une puissance opposée. Il résulte de cette partie de la discussion, que Paul a en vue la loi révélée (mosaïque); mais on se convaincra facilement que ce qu'il dit plus loin de ses effets sur l'activité morale de l'homme, est également vrai pour ce que nous appelons la loi naturelle, et que lui-même, insensiblement, généralise ses idées, de manière à faire au fond une étude de psychologie parfaitement indépendante de toute prémisse théologique et historique, et il arrive à la fin à parler d'une loi de la raison, qu'il identifie avec la loi de Dieu, et qui ne peut être que celle de la conscience à laquelle il en avait appelé antérieurement déjà (chap. II, 14 s.).

La loi n'est donc point la *cause* du péché, mais elle en est l'*occasion*. C'est qu'elle formule le devoir, de sorte que par elle nous apprenons ce qui est bon ou mauvais, ce que nous devons faire ou éviter; mais elle ne nous donne pas la force d'agir en conséquence. Au contraire, la défense éveille la convoitise,

l'ordre provoque la désobéissance. Un autre pouvoir dispute à la loi l'empire de l'homme et l'emporte le plus souvent. Cet autre pouvoir, c'est le péché.

Le *péché* est représenté, en effet, dans notre texte comme une puissance personnelle, qui n'existe en l'homme que du moment où la loi vient se poser en face de lui. Il serait peut-être plus juste de dire : qui existe en l'homme à l'état latent, inconscient, neutre, virtuel (Paul dit à la lettre : qu'elle est encore *morte*). En présence du commandement, cette puissance devient fait, elle naît ou s'éveille, elle exerce sur l'homme une action prépondérante et pernicieuse, car elle lui fait perdre ses chances de félicité et le plonge dans la coulpe et par suite dans la mort. La *mort* est à prendre ici dans le sens moral, où elle désigne l'état de perdition dans lequel l'homme se met par la désobéissance à la loi de Dieu. Dans la vie de chaque homme il y a une période, relativement bien courte, où il n'a pas encore conscience de la loi, où il ne connaît pas la différence du bien et du mal; pendant cette période-là, il n'est pas question de péché (chap. V, 13), mais cette période finit au moment même où la conscience morale est éveillée par la loi, et de ce moment, l'*innocence* première, nous voulons dire l'inconscience neutre, ne revient plus (comp. Genèse III).

Mais si le péché (considéré comme puissance) fait aboutir à un résultat aussi déplorable la loi destinée à nous montrer le chemin de la vie, ce fait présente un certain avantage à l'intelligence humaine, en ce que celle-ci reconnaît d'autant plus clairement ce qu'il y a de détestable dans un principe, ou dans une tendance, qui parvient à dénaturer ainsi ce que Dieu a institué d'excellent et de salutaire. Malheureusement l'intelligence, à elle seule, ne réussit pas à dominer le mal; autrement la loi qui est d'*esprit*, non pas seulement dans ce sens qu'elle s'adresse à la nature spirituelle de l'homme, ne manquerait pas de le maintenir dans la ligne du devoir. Mais à côté de cette nature spirituelle, il y a aussi la nature charnelle, inférieure, sensuelle, animale (1 Cor. II, 14), qui est *vendue* au péché, c'est-à-dire qui en subit l'ascendant, qui en est l'esclave, ou le devient aisément. Il y a donc dans l'homme même un conflit entre deux tendances opposées (l'apôtre dit entre *deux lois*), et c'est ce conflit, objet très-intéressant pour l'étude psychologique et morale, qu'il se plaît à décrire v. 15-23.

Au sujet de cette description, que chaque lecteur peut et doit vérifier sur lui-même, nous nous bornerons aux observations suivantes : 1° Il est impossible de méconnaître que Paul parle d'après son expérience personnelle, comme cela se voit déjà par la forme du discours ; mais il est certain aussi qu'il entend signaler un fait général. 2° La présente description est à celle du chap. VI, v. 5 suiv., ce que la réalité est à l'idéal. Marchander ce dernier, à cause de la réalité, ce serait enlever au christianisme ce qu'il a de plus élevé et ce qui seul lui garantit sa valeur absolue et perpétuelle ; mais nous ne devons pas moins nous opposer à la manie des commentateurs de nier la réalité imparfaite au profit d'une perfection déjà réalisée purement imaginaire, qu'ils s'obstinent à revendiquer pour l'apôtre (et sans doute, sous cette couverture, pour eux-mêmes), bien qu'il ne songe pas à se l'attribuer, comme la fin du morceau le fait voir incontestablement. Aucun chrétien ne peut avoir la témérité d'affirmer qu'il est à l'abri de ces combats intérieurs dont Paul parle ici ; tous sont continuellement dans le cas de s'écrier : Qui est-ce qui me délivrera de cet assujettissement à ma nature charnelle, dont les victoires réitérées me conduisaient à la mort ? C'est du fond de son cœur que l'apôtre aussi profère ce cri ; mais du fond de son cœur aussi il rend grâces à Dieu de ce que cette délivrance est devenue *possible*, par Jésus-Christ, c'est-à-dire par la régénération comprise dans le sens du chap. VI. Nous disons *possible*, pour exprimer la pensée que Christ et son esprit peuvent nous donner la victoire, mais jamais de manière qu'à un moment donné la chair serait définitivement vaincue, le péché radicalement extirpé, une rechute absolument impossible.

Une troisième observation portera sur l'analyse psychologique elle-même que l'auteur fait de la lutte intérieure, et dans laquelle il se place successivement à trois points de vue différents, ce qui rend sa description un peu moins lucide qu'elle pourrait l'être. D'abord, en disant *moi*, il parle de la personne humaine entière, dans le sein de laquelle se manifeste cette scission ou divergence des tendances ou des facultés. Ce point de vue apparaît clairement au début du morceau (v. 9) et à la fin (v. 25). Puis il se sert du même *moi*, en parlant de l'élément spirituel ou supérieur, qui se reconnaît comme le véritable homme, et qui voudrait écarter tout ce qui est contraire aux bonnes et saintes aspirations. C'est le point de vue religieux et chrétien qui se produit dans

notre texte aux v. 15, 17, 20, 24. C'est dans ce sens qu'il est parlé de l'*homme* (ou de l'être) *intérieur*, v. 22 (comp. 2 Cor. IV, 16. Éph. III, 16). Enfin il se place encore au point de vue de l'expérience commune, où le *moi* est la personnalité déjà subjuguée par le péché et ayant, pour ainsi dire, perdu la meilleure partie d'elle-même (v. 18).

[1] Il n'y a donc plus maintenant de condamnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ. C'est que la condition de l'esprit de la vie m'a affranchi, en Jésus-Christ, de la condition du péché et de la mort. En effet, ce qui avait été impossible à la loi, ce en quoi elle était trop faible par le fait de la chair, Dieu l'a opéré en envoyant son fils, dans un corps semblable à notre chair de péché, et en vue du péché, et a vaincu le péché dans la chair, afin que le commandement de la loi fût accompli en nous, en tant que nous ne vivrions plus selon la chair, mais selon l'esprit. [5] Car ceux qui sont selon la chair, tendent à ce qui est de la chair; ceux, au contraire, qui sont selon l'esprit, tendent à ce qui est de l'esprit. Or, la tendance de la chair aboutit à la mort, mais la tendance de l'esprit aboutit à la vie et à la paix. C'est que la tendance de la chair est l'inimitié contre Dieu, puisqu'elle ne se soumet pas à la loi de Dieu (aussi bien ne le peut-elle pas), et ceux qui sont dans la chair ne sauraient plaire à Dieu. [9] Mais vous, vous n'êtes plus dans la chair, mais dans l'esprit, si tant est que l'esprit de Dieu habite en vous. Celui qui n'a pas l'esprit de Christ ne lui appartient pas. Or, si Christ est en vous, le corps, il est vrai, est assujetti à la mort à cause du péché; mais l'esprit a la vie à cause de la justice. Et si l'esprit de celui qui a ressuscité Jésus des morts habite en vous, lui, qui a ressuscité Christ des morts, fera revivre aussi vos corps mortels par son esprit qui habite en vous.

VIII, 1-11. Le morceau précédent constatait que l'homme, abandonné à ses propres forces, ne vient jamais à bout de vaincre la chair par la raison, la loi du péché par celle de Dieu; et que, par conséquent, il se trouve toujours dans un état de misère morale, et en face d'un avenir qui ne peut mieux se définir que par le terme de mort. Mais la dernière ligne signalait en même temps le moyen, à la fois unique et sûr, de sortir de cette situation, ou plutôt elle reproduisait en deux mots ce qui avait déjà été développé dans la première moitié du chap. VI. C'est l'union personnelle avec Christ qui fait cesser cet état des choses (qui fait mourir le vieil homme) et en amène un autre (ressuscite un

homme nouveau). Le présent chapitre est destiné à dépeindre les résultats de ce changement.

Le passage que nous venons de traduire offre donc une certaine analogie avec le chap. V, mais nous n'avons pas ici une simple reproduction de la même pensée. Plus haut, il s'agissait de la justification par la foi en vue des péchés antérieurs, du moyen offert par Dieu à l'humanité de se débarrasser de la coulpe ancienne et de la peine encourue; ici il est question de la nouvelle vie, provoquée et alimentée par l'esprit de Christ, qui assure à l'homme la victoire sur la chair pour la seconde période de son existence terrestre.

Partout, dans notre texte, nous retrouvons l'antithèse entre les deux phases de la vie morale et spirituelle de l'homme, telles que nous avons appris à les connaître par l'analyse psychologique et théologique des pages précédentes. Cette antithèse se résume le plus simplement dans les deux termes de la *chair* et de l'*esprit*. Ce sont là comme deux principes, ou puissances, ou *conditions* (chap. VII, 21; litt. : règles) d'existence, considérées tour à tour comme donnant une impulsion, comme caractérisant une manière d'être, comme suivant une direction et aboutissant à une fin. De là ces expressions variées : vivre (marcher) *selon* la chair ou l'esprit; être selon ou *dans* la chair, ou l'esprit; *tendre* à (s'attacher à, aimer, affectionner) ce qui est de la chair, ou de l'esprit, etc. De là aussi ce fait, plusieurs fois répété, que l'une de ces conditions ou tendances exclut l'autre; qu'il y a antagonisme et incompatibilité entre elles; que de la réalité de l'une on pourra toujours conclure à l'absence de l'autre.

Tant que la chair domine, l'homme est dans un état d'inimitié relativement à Dieu; transgressant continuellement ses lois, il ne saurait lui plaire; par ses propres efforts, parfaitement insuffisants, si tant est qu'il en fasse de bien sérieux, il n'arrive pas à un accomplissement complet de ses devoirs, par conséquent il n'a devant lui que le jugement réprobateur de Dieu, la *condamnation*, la mort. La loi (mosaïque) est *impuissante* à changer cet état de choses, comme cela a été prouvé surabondamment; elle ne prévaut guère sur l'ascendant de la chair; elle a beau commander, elle ne parvient pas à se faire obéir en toute occasion.

C'est donc d'ailleurs que doit venir le salut. En effet, il est venu, il est à la portée de tous. Dieu a envoyé son fils, revêtu d'un corps semblable au nôtre, à ce corps, siége et instrument

du péché ; il l'a envoyé en vue (à cause) du péché, pour le vaincre, pour faire en sorte qu'il ne fût plus invincible. Or, Christ a vaincu le péché en sa personne humaine, et par cette victoire il l'a *condamné*, c'est-à-dire rendu impuissant désormais contre ceux qui le combattraient *en lui*, qui, unis à lui, vivant de son esprit, qui est l'esprit de Dieu, arriveraient à accomplir le *commandement* de la loi, litt. : ce qu'elle déclare droit et juste, et seraient ainsi *affranchis* de la condition dans laquelle ils se débattaient misérablement comme esclaves du péché, avec la perspective de la mort.

Sans doute la mort (*physique*) subsiste, parce que le péché subsiste aussi et qu'il n'y a pas un seul homme qui en soit exempt (c'est là l'explication authentique que Paul donne du passage chap. V, 12); mais si le *corps* reste assujetti à la mort par le fait du *péché*, il y a espoir et assurance de vie pour l'*esprit*, par le fait qu'il y a aussi maintenant possibilité de *justice*, dans le sens des chap. III, 21 suiv. ; IV et V, c'est-à-dire qu'il y a une justice que l'homme peut atteindre et que Dieu veut accepter comme telle, savoir celle de la foi. Il y a plus : le corps aussi finira par participer à cette vie de l'esprit (laquelle, à vrai dire, commence avec la régénération) par la résurrection des morts. Cette dernière est donc le corollaire de la résurrection mystique du nouvel homme (chap. VI, 5), comme cela a été démontré 1 Cor. XV, 12 suiv.

[12] Ainsi donc, mes frères, nous sommes engagés, non point envers la chair, de manière à vivre selon la chair.... Car si vous vivez selon la chair, vous devez vous attendre à mourir. Si, au contraire, vous mortifiez l'activité du corps par l'esprit, vous vivrez. Car tous ceux qui se laissent guider par l'esprit de Dieu, sont fils de Dieu. [15] Car vous n'avez point reçu un esprit de servitude, qui vous inspirerait encore de la crainte; mais vous avez reçu un esprit d'adoption, dans lequel nous nous écrions : Abbâ, Père ! Cet esprit rend lui-même témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Or, si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers; héritiers de Dieu, cohéritiers de Christ, si toutefois nous souffrons avec lui, pour être aussi glorifiés avec lui.

VIII, 12-17. De la théorie l'apôtre passe à la pratique, de la théologie à l'exhortation. Dieu ayant bien voulu nous offrir les

moyens d'entrer avec lui dans un rapport nouveau et salutaire, nous sommes *engagés*, litt. : débiteurs, nous avons de notre côté une obligation..... Cette obligation, c'est de suivre l'impulsion de l'esprit de Dieu, de nous unir à Christ. Mais l'apôtre, au lieu de dire cela tout de suite, énonce son idée dans sa forme négative et oublie de compléter sa phrase immédiatement et directement. Il la reprend cependant presque aussitôt sous une autre forme.

On remarquera que les mots *vivre* et *mourir* sont employés ici et plus haut dans des sens différents. Tout à l'heûre il s'agissait de la mort physique et de la vie éternelle. Ici, la mort à laquelle lep écheur doit s'attendre, est bien la mort spirituelle, la damnation, et la vie promise à celui qui vaincra la chair, est une autre que celle où il vit selon la chair. De même, *mortifier* l'activité du corps par l'esprit, veut dire : vivre de manière que la force de l'esprit (divin) neutralise et comprime l'ascendant de la chair, de manière que la puissance de celle-ci soit anéantie (Col. III, 5). C'est l'idée qui a été exprimée plus haut (chap. VI, 6) par la phrase : être crucifié avec Christ.

Le tableau de la nouvelle vie est ici enrichi par l'introduction de la notion de l'*adoption*. En recevant l'esprit de Dieu, l'homme devient *enfant* de Dieu. Cette image se présente d'autant plus naturellement qu'elle est en liaison intime avec celle de la servitude sous la loi. L'homme placé sous l'empire de la loi (Gal. III ; IV) doit toujours avoir peur du juge, parce qu'il connaît l'imperfection de ses œuvres. L'esprit, qui facilite à l'homme l'obéissance, lui apprend aussi à connaître Dieu comme un père aimant et miséricordieux, il atteste et fait sentir à *notre* esprit (à cette meilleure partie de nous-mêmes, jadis asservie par la chair) que nous pouvons nous adresser à Dieu avec cette confiance filiale, cet abandon plein de bonheur, qui caractérise le rapport naturel et normal entre l'enfant et le père. Cela sera d'autant plus vrai que nous sommes unis à Christ, le vrai fils de Dieu, dont nous devenons ainsi les frères (v. 29), et comme les biens d'un père reviennent de droit à ses enfants légitimes, nous sommes assurés de participer ainsi un jour à cet héritage glorieux du ciel en possession duquel Christ est entré dès à présent.

Pour nous expliquer comment Paul arrive à écrire le nom de père en hébreu, nous n'avons qu'à nous rappeler que la prière se fait toujours le plus aisément et avec le plus de ferveur dans la langue maternelle. Or, celle de l'apôtre était l'hébreu (Phil. III, 5).

[18] Car j'estime que les souffrances du temps présent ne sont rien en comparaison de la gloire qui doit un jour se révéler en notre faveur. En effet, tout ce qui a été créé attend avec impatience cette glorification des fils de Dieu. C'est que la création a été assujettie à la fragilité, non de son propre gré, mais au gré de celui qui l'y a assujettie, en vue de l'espoir qu'elle aussi serait affranchie de la servitude de la mortalité, pour avoir part à la glorieuse liberté des enfants de Dieu. [22] Or, nous savons que la création tout entière gémit avec nous, jusqu'à ce jour, et souffre les douleurs de l'enfantement : et non seulement elle, mais nous aussi, qui avons reçu l'esprit en guise de prémices, nous aussi nous gémissons en nous-mêmes, en attendant l'adoption, c'est-à-dire d'être délivrés de notre corps. Car c'est en espérance que nous sommes sauvés. Or, une espérance devenue visible, n'est plus une espérance; car ce que quelqu'un a sous les yeux, pourquoi l'espérerait-il encore? Mais si nous espérons ce que nous n'avons point sous les yeux, c'est que nous l'attendons avec persévérance.

VIII, 18-25. En écrivant le dernier mot du morceau précédent, l'apôtre était arrivé en même temps au dernier élément de son exposé, à la perspective finale du vrai chrétien, lequel, après avoir vécu ici-bas de la nouvelle vie en communion avec son sauveur, partagera encore la vie glorieuse de celui-ci dans une nouvelle existence à venir. Il dirige donc maintenant son regard vers cet avenir. La transition se fait, comme nous venons de le dire, par ce mot de *gloire* ou *glorification*, qui désigne l'état bienheureux des élus arrivés au terme de leurs épreuves, et jouissant désormais sans trouble ni interruption de la plénitude des biens célestes, compris sous le nom du salut, et dont la communication de l'esprit de Dieu était comme un gage, ou un à-compte provisoire (2 Cor. I, 22), une espèce de *prémices* relativement à une moisson plus riche.

Nous insistons sur cette manière de comprendre ici la liaison logique des idées. On aurait tort d'établir celle-ci sur l'autre membre de la phrase qui parle des souffrances. Car dans le v. 17 ce terme fait allusion à la mort mystique du vieil homme (chap. VI, 5, 6), dans le v. 18, au contraire, il est question des tribulations de tout genre qui attristent le pèlerinage terrestre du chrétien.

Ce n'est donc qu'au terme de ce pèlerinage que le fidèle entrera dans la jouissance de tout ce qui lui est assuré à titre d'héritage,

en sa qualité d'enfant de Dieu. Ainsi l'*espérance* est un élément très-notable dans la vie du chrétien, en raison de la grandeur des choses qu'il ne connaît encore que de loin, qui lui sont encore cachées (Col. III, 3), et pour l'obtention desquelles l'expression de *révéler* (c'est-à-dire réaliser, rendre accessible, donner de main en main) est ainsi pleinement justifiée. Sans doute, le croyant *est* sauvé, du moment où sa régénération est accomplie, où la foi lui a fait embrasser la vie en Christ. Mais la réalisation objective et parfaite de ce salut étant réservée à une époque ultérieure, il sera vrai de dire qu'il n'est encore sauvé qu'*en espérance*. Il ne pourrait pas être question d'espérance pour les hommes, s'ils tenaient déjà ce qui en fait l'objet; le présent et l'avenir sont encore séparés par les conditions de notre existence; dès que l'avenir sera devenu le présent, l'espérance se sera changée en jouissance. Jusque-là, la forme pratique de l'espérance (le devoir qui en découle), c'est la persévérance.

La jouissance plénière de tous les biens célestes est encore désignée dans notre texte par un terme qui se rencontre assez rarement chez Paul (Gal. IV, 5. Éph. I, 5) et nulle part ailleurs dans les écrits apostoliques. C'est le terme d'*adoption*. Nous venons de le rencontrer quelques lignes plus haut dans un sens tant soit peu différent : ici il signifie la mise en possession, décrétée par l'autorité compétente, en faveur de l'héritier légitime, à l'égard des biens qui lui reviennent. On voit par cette explication que le terme français, conservé par nous faute de mieux, n'est pas absolument équivalent.

De tout ce qui vient d'être dit, il résulte assez naturellement que les regards du chrétien se tourneront avec un vif désir, avec impatience, vers ce glorieux avenir. Il lui sera permis de soupirer après le moment de la réalisation de ses espérances, de gémir dans sa condition actuelle (bien entendu sans murmurer, et avec une courageuse résignation) et de voir approcher avec joie le moment où, délivré du corps terrestre, rien ne le séparera plus de Christ et de sa gloire (2 Cor. V, 8).

Jusqu'ici nous nous sommes trouvés, pour l'explication de ce texte, sur le terrain suffisamment sûr et connu de la théologie paulinienne. Mais nous n'avons pas encore relevé un élément qui ne se rencontre pas ailleurs dans nos épîtres. L'apôtre dit que les croyants ne sont pas les seuls à attendre avec impatience le moment de la glorification, à gémir des délais qui les en séparent

et des tribulations qui les y doivent préparer : la *création entière* partage ces aspirations. On a beaucoup écrit sur ce passage et l'on en a donné les explications les plus variées, et pourtant le sens ne saurait être douteux. Il nous semble même tellement clair, que nous ne nous arrêterons pas un instant à réfuter les innombrables opinions divergentes.

La création dont Paul parle, c'est ce que nous, dans notre langage moderne, nous appelons la *nature;* la totalité des choses qui existent sur la terre, abstraction faite des hommes. Toute la nature, dit-il, est soumise à la loi de mortalité, à une espèce de servitude douloureuse. Elle est comme sous le coup d'une malédiction (Gen. III, 17). Partout nous avons sous les yeux des images de mort et de dépérissement; le fléau de la stérilité, la fureur des éléments, les instincts destructeurs des bêtes, les lois mêmes qui régissent la végétation, tout donne une teinte sombre à la nature, et attriste le mortel qui ne voit dans ce qui l'entoure que le reflet de sa propre imperfection, l'image attristante de sa propre fragilité. Le mal physique qu'il rencontre partout lui pèse comme un immense fardeau. On comprend que l'austérité du tempérament oriental ait mis en relief ce côté des choses, et non point le côté opposé, où la nature éveille de préférence les élans poétiques de la joie et de l'admiration. Toujours est-il que l'imagination ne s'y est pas arrêtée. Les prophètes déjà parlaient d'un futur âge d'or de la nature, où le mal physique disparaîtrait avec le mal moral (comp. entre autres És. IV, 2 suiv.; XI, 6 suiv.; XXX, 26; LXV, 17, etc.). Paul, à son tour, se livre avec complaisance à cette perspective ; il devient poète pour vivifier la nature, pour lui prêter la conscience d'elle-même, pour la représenter comme une femme en travail qui, au prix de cruelles convulsions, va donner le jour à une nouvelle existence, laquelle doit faire son bonheur à elle-même. Un nouveau ciel et une nouvelle terre, d'où la mort et la douleur seront bannies, viendront remplacer ce monde d'afflictions et de regrets et offriront à l'humanité régénérée un séjour digne d'elle. Le sentiment de cette sympathie, à la fois poétique et religieuse, est si puissant, que l'apôtre paraît vouloir s'en servir comme d'un argument.

[26] De plus, l'esprit aussi vient en aide à notre faiblesse. Car nous ne savons pas ce qu'il nous convient de demander dans nos prières, mais l'esprit lui-même prie pour nous en soupirs et sans paroles ; et

celui qui sonde les cœurs sait quelle est la pensée de l'esprit, parce que celui-ci prie en faveur des fidèles dans le sens de Dieu. Or, nous savons que toutes choses contribuent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui ont reçu la vocation d'après son décret. [29] Car ceux qu'il a reconnus d'avance, il les a aussi prédestinés à être semblables à l'image de son fils, de sorte que celui-ci serait l'aîné d'entre beaucoup de frères; et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés, et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés.

VIII, 26-30. Pour nous soutenir dans les épreuves, quelquefois si dures et si accablantes (v. 35, 36), de la vie actuelle, nous avons donc l'espérance, ce bien indestructible du chrétien, dont la nature même semble partager les aspirations. Mais nous avons mieux que cela. Nous avons l'*esprit* de Dieu, qui nous vient en aide, soit en nous rendant témoignage de notre rapport filial avec Dieu (v. 16), c'est-à-dire en nous le garantissant, soit en nous servant d'intermédiaire pour l'affermir et le rendre fécond. Nous ne savons pas toujours ce qui conviendrait le plus à notre intérêt spirituel, nous ne comprenons pas les voies de Dieu, nous désirons des choses qui nous nuiraient, nous demandons qu'il éloigne de nous la coupe qu'il nous présente. Dans ces occurrences, au lieu de nous laisser inspirer par nous-mêmes, laissons agir l'esprit divin ; que ce soit lui qui formule nos prières, ou plutôt, puisque Dieu n'a pas besoin d'entendre des paroles, qu'il transmette simplement au Père céleste nos sentiments de pieuse résignation, de confiance courageuse, qui peuvent rester à l'état de soupirs, de vœux muets, de pressentiments, auxquels la réflexion ne donne point d'expression raisonnée. Une pareille prière sera toujours dans le sens de Dieu.

Ce qui peut arrêter un moment le lecteur dans ce texte, c'est ce dédoublement de la nature spirituelle de l'homme, moyennant lequel certains faits psychiques, qui pourtant résultent de ses dispositions naturelles, sont attribués à une personnalité distincte et étrangère. Nous avons trouvé cette forme particulière de la pensée de l'auteur plus haut déjà, v. 16. Elle ne présentera guère de difficulté dès qu'on la considérera comme la conséquence de ce principe que tous les mouvements de l'âme qui tendent à son salut lui viennent directement de Dieu, et que l'*esprit* n'est autre chose que l'organe de cette communication, ou plutôt cette com-

munication elle-même personnifiée. C'est donc pour affirmer l'origine divine de toutes les aspirations salutaires du chrétien, que celles-ci sont attribuées à un agent, distingué à la fois des facultés actives de la nature humaine et de la personne de Dieu. Nous trouvons ailleurs (1 Cor. II, 11) un dédoublement analogue, signalé dans l'être divin lui-même, par le besoin d'analyse auquel la raison ne peut se soustraire quand elle veut se rendre compte de faits qui, au fond, ne sont pas de son ressort.

Après l'espérance et l'esprit, l'apôtre mentionne encore un troisième fait qui est de nature à nous rassurer et à nous soutenir, c'est cet axiome que *tout* contribue au bien de ceux qui aiment Dieu. Malgré les apparences contraires, Dieu achève l'œuvre qu'il a commencée dans l'homme, pourvu que celui-ci n'entrave pas son action. Dans la main de Dieu, toutes les vicissitudes de la vie, tous les incidents, ceux-là même que nous sommes enclins à déplorer, sont des moyens d'éducation qui ne peuvent qu'assurer la réalisation du but définitif.

A ce propos, Paul récapitule toute la série des actes par lesquels Dieu intervient dans l'œuvre du salut de l'individu. Cette récapitulation fait voir que le salut est dû exclusivement à la grâce prévenante et que l'homme n'y intervient de son côté que d'une manière passive, c'est-à-dire, en tant qu'il ne s'oppose pas à l'action de Dieu. Cette réserve est faite par l'apôtre lui-même quand il désigne comme sûrs du salut *ceux qui aiment Dieu*.

Voici maintenant la série des actes de Dieu dont nous venons de parler : 1° Le *décret* primordial, appelé ailleurs l'élection (chap. IX, 11), par lequel Dieu *reconnaît d'avance*, choisit et distingue ceux auxquels il veut accorder le salut. Cet acte est appelé aussi 2° la *prédestination*, car au fond c'est un seul et même acte ; seulement ici il est fait une distinction purement formelle, en ce que le décret est d'abord considéré comme quelque chose d'abstrait, de théorique, tandis que la prédestination implique en même temps la forme concrète de la *destinée* qui doit en être le résultat. Cette destinée, c'est que l'homme élu réalisera en lui-même l'image du Christ ressuscité et glorifié (chap. VI, 4 suiv.), comme Christ a revêtu d'abord notre image mortelle et périssable ; en d'autres termes, l'homme deviendra *frère* de Christ, c'est-à-dire fils de Dieu comme lui et en lui (chap. VIII, 17). Le décret et la prédestination sont antérieurs à la naissance des individus (chap. IX, 11). Suit 3° la *vocation*, c'est-à-dire l'acte par lequel

Dieu *appelle* l'individu élu, à n'importe quelle époque de sa vie, par un moyen extérieur, par exemple la prédication de l'Évangile, ou un miracle comme celui sur le chemin de Damas. Cette vocation ne saurait manquer son effet, puisqu'elle n'est que la conséquence de l'élection. Puis vient 4° la *justification*, c'est-à-dire l'acte par lequel, d'après le chap. III, Dieu accepte l'obéissance de l'homme à la vocation (la foi) comme équivalent de la justice des œuvres qu'il devrait avoir, mais qu'il n'a pas. Enfin 5° il y a la glorification, c'est-à-dire la mise en possession du salut, dans sa forme parfaite et définitive. Cette glorification est énoncée ici au prétérit (il les *a* glorifiés) comme les autres actes, soit par suite d'un certain besoin de parallélisme rhétorique, soit plutôt pour exprimer d'un côté la certitude du fait, de l'autre sa connexion indissoluble avec d'autres faits qui remontent au delà des limites du temps.

[31] Que conclurons-nous de tout cela? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous? Lui qui n'a pas épargné son propre fils, mais qui l'a livré pour nous tous, comment, dans sa grâce, ne nous donnerait-il pas toutes choses avec lui? [33] Qui voudra accuser les élus de Dieu? Serait-ce Dieu, qui les justifie? Qui les condamnera? Serait-ce Christ, qui est mort pour nous, bien plus, qui est ressuscité, qui siége à la droite de Dieu, qui intercède pour nous? Qui nous arrachera à l'amour de Christ? Sera-ce la tribulation, ou la détresse, ou la persécution, ou la faim, ou la nudité, ou le péril, ou le glaive (d'après ce mot de l'Écriture : *c'est pour toi que nous sommes mis à mort, tout le long du jour; nous sommes estimés comme des moutons destinés à la boucherie*)? [37] Mais dans tout ceci nous restons indubitablement victorieux, grâce à celui qui nous a aimés. Car je suis convaincu que ni la mort ni la vie, ni les anges ni les démons, ni le présent ni l'avenir, ni le ciel ni l'enfer, ni aucune créature quelconque ne pourra nous arracher à l'amour de Dieu qui s'est manifesté dans le Christ Jésus, notre Seigneur!

VIII, 31-39. Péroraison, destinée à amplifier cette même idée de la certitude du salut, déjà exprimée plus haut. La justice de Dieu étant satisfaite, lui-même ayant déclaré nos péchés antérieurs effacés, et nous donnant son esprit pour vaincre désormais la chair, nous n'avons plus à craindre le terrible jour du jugement. En effet, l'accusateur (le péché) est réduit au silence;

l'arrêt de condamnation est écarté, déchiré d'avance, Dieu ayant pris l'initiative de l'absolution en acceptant le sacrifice propitiatoire de son fils, les épreuves de la vie, autrement si périlleuses pour la faiblesse humaine, ne sauraient plus nous troubler, puisque nous avons, pour les vaincre, un auxiliaire qui non seulement nous vient en aide avec la plénitude de la puissance spirituelle, mais qui est animé envers nous d'un amour que rien au monde ne peut nous enlever, et qui n'est que la manifestation plus immédiate, plus sensible, de l'amour que Dieu nous a porté d'abord et qu'il nous porte toujours.

L'effet rhétorique de ce morceau sera rehaussé, si nous prenons comme des questions tout ce qui est dit aux v. 33 et 34; comme d'ailleurs la suite nous y oblige. Ces questions sont destinées à réduire le doute à l'absurdité. Car ce serait une absurdité que de supposer que Dieu, qui a voulu nous *octroyer* la justice, aura un intérêt à nous en retirer le bénéfice; que Christ, qui est mort pour nous, et dont la résurrection a ratifié cet acte rédempteur, Christ qui aujourd'hui est auprès de Dieu notre patron (1 Jean II, 1), se plaira à prononcer contre nous des arrêts de condamnation. Tout cela est dit pour rassurer ceux qui pourraient croire que les vues de l'apôtre au sujet de la Loi sont de nature à compromettre le salut de ceux qui antérieurement basaient sur elle leurs espérances.

Le v. 36 est une parenthèse. En mentionnant les périls qui menacent les fidèles, Paul songeait aussi aux persécutions dont il avait plusieurs fois failli être la victime. Il se rappelle à cette occasion un passage de l'Écriture (Ps. XLIV, 23) et se l'applique, comme n'en disant pas trop. On comprend que la grandeur du péril fait ressortir l'énergie de l'amour divin, qui nous aide à le traverser sans succomber à la tentation.

Dans la dernière phrase nous nous sommes permis quelques libertés; nous avons mis le *ciel* et l'*enfer* à la place des mots de *hauteur* et de *profondeur*, qui sont trop vagues pour offrir un sens précis. De même, nous avons réduit à deux les trois expressions : *anges*, *puissances*, *dominations*, dont le nombre dérange le parallélisme, et à l'égard desquelles une variante du texte fait voir qu'il y a eu, de la part des copistes, une espèce de tâtonnement ou de velléité exégétique. Les *dominations* et les *puissances* sont en tout cas des anges, soit bons (Éph. I, 21. Col. I, 16), soit mauvais (Éph. VI, 12. Col. II, 15), et nous avons pensé que

l'antithèse exigeait nécessairement ici la mention des deux catégories. Du reste, cette phrase est une hyperbole dont il ne faut pas presser la lettre (comp. Gal. I, 8).

L'apôtre est arrivé à la fin de son exposé théorique de l'Évangile. Il a prouvé que tous les hommes sont pécheurs; que la grâce seule, et non les œuvres, peut les sauver; que la foi et la régénération, en changeant complétement notre nature, ne nous affranchissent pas seulement de la coulpe et du péché, mais encore du joug de la loi, et qu'ainsi les priviléges autrefois accordés à Israël n'ont plus aujourd'hui de valeur, ni pour favoriser les uns, ni pour exclure les autres. C'est à cet élément de la discussion que Paul va maintenant s'arrêter encore plus spécialement, après y avoir touché à différentes reprises (voyez surtout chap. III, 1 suiv.). Il est frappé de cette considération, nous aurions pu dire de ce fait tragique, que le peuple juif, qui depuis un temps immémorial avait été l'objet d'une sollicitude si exceptionnelle de la part de la Providence, non seulement n'était pas plus avancé pour cela dans la voie du salut que les païens, autrefois exclus des grâces particulières de Dieu, mais restait maintenant en arrière de ceux-ci, et risquait même de manquer le but tout à fait, parce que, se prévalant de ses anciens priviléges, il dédaignait la grâce offerte à l'humanité. Car il était de fait que dans les églises l'élément païen commençait à prédominer sensiblement sur l'élément juif, que l'opposition venait surtout de la synagogue, et Paul est ainsi amené à chercher l'explication de ce phénomène, si contraire en apparence aux desseins de Dieu consignés dans l'Écriture.

[1] Je déclare en toute sincérité devant Christ, et je ne mens point (ma conscience, guidée par le saint esprit, me l'attestant), que je suis profondément affligé, et que mon cœur éprouve une douleur incessante, au point que je voudrais être moi-même frappé de malédiction et séparé de Christ, pour le salut de mes frères, de mes parents selon la chair, je veux dire des Israélites, auxquels appartenaient la dignité de fils, et la perspective glorieuse, et les alliances, et la législation, et le culte, et les promesses, et les patriarches, et desquels est issu Christ, selon la chair, qui est au-dessus de tous; que Dieu en soit béni à toute éternité! Amen.

IX, 1-5. Paul proteste de ses sentiments de regret; il oublie d'en préciser la cause et l'objet. C'est que sa pensée est tellement naturelle et découle si facilement des faits théologiques établis par la discussion précédente, qu'il ne peut exister le moindre doute à cet égard. Depuis de longs siècles il a été tant fait par Dieu et par ses organes à l'effet d'assurer le salut d'Israël, et voilà qu'Israël ne l'obtient pas, parce qu'il reste indifférent et même hostile. On voit tout de suite que l'auteur prend le peuple juif en masse, dans sa grande majorité, il ne tient pas compte des exceptions individuelles plus ou moins nombreuses; il en fera de même à l'égard des païens, qui ne sont pas convertis tous, tant s'en faut, mais chez lesquels la proportion était beaucoup plus favorable que chez les Juifs. Il ne faut pas perdre de vue cette manière de raisonner, dans l'appréciation de cette partie du traité. Elle est d'ailleurs absolument conforme au point de vue et aux habitudes rhétoriques des prophètes.

Pour signaler l'énergie de ses regrets, Paul se sert d'une expression qui lui a valu bien des critiques. Il déclare qu'il serait prêt à faire le sacrifice de son propre salut, si par là il pouvait obtenir celui de tous les Israélites. Il n'y a pas à hésiter : c'est bien là ce qu'il dit. Le mot qu'on traduit ordinairement par *anathème*, signifie dans l'origine un objet consacré à Dieu, de manière à être voué à la mort ou à la destruction. C'est dans ce sens qu'il en est parlé fréquemment dans l'ancienne histoire d'Israël. Or, s'il fallait presser la lettre du texte, Paul dirait ici une monstruosité. Car sa phrase impliquerait à la fois cette idée, que ce pourrait être chose bonne et chrétienne de renoncer au salut personnel, et cette prétention, absolument contraire à l'enseignement de l'auteur lui-même, d'offrir à Dieu quelque chose de plus que Christ même n'a pu ni dû offrir pour le salut du monde entier. Mais nous pouvons supposer que l'auteur n'a pas raisonné ainsi. Entraîné par la vivacité de son sentiment, il a voulu simplement exprimer cette pensée généreuse : Je donnerais tout pour qu'il en fût autrement !

L'énumération de tous les avantages réservés jadis aux Israélites, à l'exclusion des autres peuples, reprend l'idée abordée mais non développée au commencement du troisième chapitre. Les détails ne demandent pas d'explication. L'Écriture appelle les Israélites les *fils* de Dieu (2 Cor. VI, 18, etc.); la *gloire*, est certainement celle qui devait leur échoir à la consommation des

temps; les *alliances*, au pluriel, sont celles qui ont été faites successivement, avant Moïse déjà, avec les patriarches. Ces derniers, les types des hommes selon le cœur de Dieu, étaient en même temps l'honneur de la nation à la tête de laquelle ils étaient placés; on pourrait dire qu'ils l'ennoblissaient. Enfin le privilége le plus éclatant, c'était de voir naître de leur sang celui qui est au-dessus des patriarches mêmes, Christ, le fils de Dieu, le sauveur prédestiné du monde.

La dernière phrase de ce texte a donné lieu à des débats très-animés entre les commentateurs. On a proposé diverses méthodes de ponctuation, d'après lesquelles Christ était tantôt désigné comme Dieu (...*Christ, lequel* est Dieu sur toutes choses, béni éternellement), tantôt distingué de Dieu (...*Christ. Que le Dieu* qui est sur toutes choses soit béni, etc.). La première de ces deux interprétations se heurte contre des passages tels que 1 Cor. VIII, 6; III, 23; XI, 3. 1 Tim. II, 5. Éph. I, 17; IV, 5, 6, et contre ce fait, que Paul ne formule des doxologies qu'en l'honneur de Dieu (le père). Mais la seconde aussi ne se recommande pas par la simplicité naturelle de la construction; la doxologie est comme suspendue en l'air. Nous avons essayé d'une troisième combinaison, d'après laquelle Paul exprime deux idées, parfaitement justifiées par le contexte : sans doute la naissance de Christ au sein du peuple juif constitue un privilége pour celui-ci, et il n'a garde de l'oublier dans l'énumération; mais il importe de reconnaître la portée de ce privilége; Christ est *au-dessus* des patriarches, au-dessus de tout ce qu'Israël possédait en fait de priviléges, comme cela a été suffisamment prouvé plus haut. C'est de ce fait, méconnu par les Juifs, que l'apôtre loue Dieu, car c'est précisément sur cette supériorité que se fonde l'espérance du salut.

Après avoir posé et déploré le fait de l'éloignement des Juifs pour l'Évangile et du risque qu'ils courent de perdre le salut, qui pourtant leur était promis, l'apôtre se hâte de démontrer que ce fait ne saurait être mis à la charge de Dieu.

[6] Mais ce n'est pas à dire que la parole de Dieu soit devenue vaine. Car le vrai Israël, ce ne sont pas tous ceux qui sont issus d'Israël, et de ce qu'ils sont de la race d'Abraham, il ne s'ensuit pas qu'ils sont tous ses enfants; mais (est-il dit) : *C'est d'après Isaac*

que ta race sera nommée. Cela veut dire : ce ne sont pas les enfants de la chair qui sont les enfants de Dieu, mais ce sont les enfants de la promesse qui comptent comme la vraie race. Car il s'agissait bien d'une promesse quand il fut dit : *Vers ce temps-là je viendrai et Sara aura un fils.*

IX, 6-9. Premier argument. Sans doute, dit l'apôtre, Dieu a fait des promesses à Abraham en faveur de sa *race*, mais qu'est-ce donc que la race d'Abraham? Ce ne sont pas ses descendants naturels, sans aucune réserve ni distinction. De même que les *promesses* elles-mêmes sont prises ici dans un sens spirituel et évangélique, de même la notion de *postérité* se spiritualise également, comme nous l'avons vu plus haut (chap. IV. Comp. Gal. III ; IV). L'argumentation se fonde cependant sur d'autres passages de la Genèse. Il y a d'abord celui du chap. XXI, 12, relatif à Isaac. Abraham a eu plusieurs enfants, dont les descendants formaient sa postérité dans le sens naturel. Mais Dieu lui dit : *c'est d'après Isaac* (seul) *que ta race sera nommée*; il y a donc à dire que, pour être de la race d'Abraham, dans le vrai sens, c'est-à-dire pour être héritier des promesses, il faut autre chose encore que la filiation charnelle. Cette autre chose ou condition, Paul la résume par le mot : *promesse*, en partant du passage Gen. XVIII, 10, où Dieu promet la naissance d'Isaac. Cet argument serait extrêmement faible et précaire, si l'on ne savait que l'exégèse de Paul avait trouvé qu'Isaac n'était pas né d'après les lois ordinaires de la nature, mais qu'il était l'enfant du miracle (Gal. IV, 29. Rom. IV, 19), ou, comme il dit, l'enfant de l'esprit et non de la chair. De cette manière, Isaac devient le type de tous ceux qui naîtront également de l'esprit, c'est-à-dire par la voie de la régénération spirituelle (Jean I, 13). On comprend que ces raisonnements n'ont aucune force probante tant qu'on considère les récits de la Genèse comme rapportant de simples faits historiques. Mais c'est précisément en cela que Paul et ses contemporains partaient d'un point de vue absolument différent du nôtre. Ils y voyaient, non des faits, mais des symboles destinés à représenter des idées ou des thèses de théologie. Nous en trouverons tout à l'heure de nouvelles preuves; mais nous prions nos lecteurs de relire le commentaire sur Gal. IV, 21 suiv., et surtout celui sur Hébr. VII, 1 suiv.

[10]Mais ce n'est pas tout. Il y a encore Rébecca qui était enceinte du fait d'un seul homme, d'Isaac notre père. Car avant que ses fils fussent nés, avant qu'ils eussent fait ni bien ni mal (afin que le décret de Dieu subsistât, lequel est basé sur l'élection et ne dépend pas des œuvres, mais de la volonté de celui qui fait l'appel), il lui fut dit que l'aîné serait le sujet du cadet, ainsi qu'il est écrit : *J'ai aimé Jacob et j'ai haï Ésaü.*

IX, 10-13. Deuxième argument. Dieu est libre d'accorder sa grâce à qui il veut. L'auteur venait de dire qu'il n'y a pas de droit de naissance à faire valoir, il ajoute maintenant que les œuvres ne constituent pas de titre non plus. A cet effet, il prend l'histoire de Rébecca (Gen. XXV), histoire tellement familière à tous les Juifs, qu'il oublie de mentionner la chose essentielle, c'est que la femme d'Isaac était enceinte de jumeaux. Par ce fait, ce nouvel exemple est plus instructif encore que le précédent. Il y a là le même père, la même mère, simultanéité de naissance, enfin, déclaration de Dieu antérieure à la naissance des enfants. Dieu a fait son choix d'avance, il le déclare à la mère (Gen., v. 23), et confirme sa déclaration plus tard encore par le prophète (Mal. I, 2, 3). Il résulte de tout cela que la grâce de Dieu (l'*appel* efficace à la participation au salut) ne dépend point des œuvres, comme le prétendaient les Juifs, qui à cet égard se croyaient en règle, mais de la seule volonté de Dieu, c'est-à-dire d'une *élection*, d'un choix libre, d'un *décret* absolu et antérieur aux faits contingents.

[14]Qu'en conclurons-nous? Dieu est-il injuste? C'est impossible! En effet, il dit à Moïse : *J'accorderai ma grâce à qui je voudrai, et je serai miséricordieux envers qui je voudrai.* Ainsi cela ne dépend pas de la volonté ni des efforts de l'homme, mais de la grâce de Dieu. [17]Aussi l'Écriture dit-elle à Pharaon : *C'est pour cela même que je t'ai suscité, afin de montrer en toi ma puissance et pour que mon nom fût proclamé sur toute la terre.* Ainsi donc il fait grâce à qui il veut, et il endurcit qui il veut.

IX, 14-18. Le second argument, développé plus haut, et qui en appelait à la volonté libre et absolue de Dieu, avait de quoi choquer le sentiment moral. Comment donc? Les œuvres des hommes ne seraient pour rien dans la fixation de leur destinée? Paul tient à écarter l'objection; il veut défendre Dieu contre

cette accusation d'injustice. Mais à cet effet il n'a garde de s'engager dans une discussion philosophique. Il se borne à invoquer l'Écriture et prouve, par deux citations, qu'il n'a fait que tirer les conséquences légitimes de l'histoire des enfants de Rébecca.

La première citation, empruntée à Exode XXXIII, 19, rappelle une déclaration sèche et catégorique du principe. Jéhova dit à Moïse : Je donne mes faveurs à qui je veux. Paul en conclut très-logiquement que l'homme n'y est pour rien ; ce n'est pas en *courant* après (1 Cor. IX, 24) qu'il atteindra le but. C'est l'affaire du bon vouloir de Dieu.

La seconde citation est plus significative encore (Exode IX, 16) ; car ici il s'agit du résultat opposé. On comprend qu'il soit dit que l'homme n'arrive au salut que par la grâce de Dieu, mais ici l'homme arrive à sa perte, parce que Dieu *veut* le perdre. Pharaon agit comme il le fait, à l'égard des Israélites, parce que Dieu l'y excite (*le suscite*) ; il se roidit contre les demandes que Moïse lui adresse au nom de ce même Dieu, parce que celui-ci *veut* faire voir au monde qu'il arrive à ses fins malgré la résistance des hommes, et qu'il veut tirer gloire de cette victoire. C'est l'Écriture qui dit cela formellement, il n'y a donc pas lieu d'en douter.

On ne perdra pas de vue que tous ces raisonnements exégétiques ont pour unique but d'établir que les Juifs contemporains n'ont pas le droit d'accuser Dieu s'ils manquent leur salut. En apparence, Paul arrive donc à des conclusions contraires à son but, puisque, après tout, Dieu seul décide et agit. Mais il a prouvé : 1° que les Juifs n'ont pas de privilége, malgré leur rapport naturel avec Abraham ; 2° que Dieu, en faisant son choix, ne peut pas être taxé d'injustice, ses procédés étant éternellement les mêmes et étant signalés comme norme de son gouvernement, par l'autorité la plus irréfragable, par l'Écriture elle-même. Malgré cela, Paul sent qu'il n'a pas réussi à faire taire tous les doutes.

[19] Or, tu me diras : Pourquoi donc blâme-t-il encore ? qui donc peut résister à sa volonté ? Eh mais, ô mortel, qui es-tu donc, toi, pour contester avec Dieu ? Est-ce que le vase dira à celui qui l'a fabriqué : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? Ou bien le potier n'a-t-il pas pouvoir sur l'argile, de manière à faire de la même masse tel vase d'honneur, tel autre pour un usage vil ?

IX, 19-21. Le bon sens moral objecte : Si la théorie de la volonté absolue de Dieu est poussée jusqu'à cette conséquence extrême, que le mal même est l'effet d'une cause suprême et irrésistible, il s'ensuivra que toute responsabilité cesse du côté de l'homme. Cela peut-il être le dernier mot de la théologie ?

Et la théologie, esclave de la logique, ne sait plus que répondre. Elle oppose à l'objection, fondée sur le principe de la liberté morale, une espèce de fin de non-recevoir. Elle assimile l'homme à la matière inerte, dont l'artiste fait ce qu'il veut, sans qu'elle puisse disposer d'elle-même et sans que l'objet fabriqué puisse réclamer. L'image du potier n'est pas de l'invention de Paul (Jér. XVIII, 6. És. XLV, 9. Sap. XV, 7. Sir. XXXVI, 7). Nous le répétons, il reste conséquent jusqu'au bout : les exemples d'Ésaü et de Pharaon, interprétés d'après les textes mêmes de l'Écriture, devaient immanquablement conduire jusque-là. Seulement on peut dire que, pour l'apôtre, il ne s'agissait pas ici de certains individus mentionnés dans l'histoire ancienne, mais de symboles représentant les destinées réservées à des catégories entières d'hommes, à de grandes portions de l'humanité.

L'apôtre s'est laissé entraîner dans la sphère de la théorie abstraite. Il a hâte de revenir à la question de fait, et tout en continuant à se servir de l'image du potier, il va revendiquer pour Dieu le droit d'accorder sa grâce aux uns (spécialement aux païens), tout en la refusant aux autres (spécialement aux Juifs).

[22] Et si Dieu, voulant montrer sa colère et faire connaître sa puissance, a supporté, dans sa grande longanimité, des vases de colère fabriqués pour la perdition.....? et s'il a voulu faire connaître sa glorieuse richesse à l'égard des vases de grâce, qu'il a préparés d'avance pour la gloire, qu'il a aussi appelés (c'est de nous que je parle), non seulement d'entre les Juifs, mais aussi d'entre les païens....? [25] Comme il est aussi dit dans Osée : «*J'appellerai mon peuple, celui qui n'est pas mon peuple, et la bien-aimée, celle qui n'était pas aimée, et là où on leur disait : vous n'êtes pas mon peuple, ils seront appelés fils du Dieu vivant.*» D'un autre côté, Ésaïe s'écrie au sujet d'Israël : «*Lors même que le nombre des fils d'Israël serait comme le sable de la mer, il n'y a que le reste qui sera sauvé. Car consommant et décidant la chose avec justice, le Seigneur achèvera la chose décidée sur la terre.*» Et, comme Ésaïe l'a dit auparavant : «*Si le Seigneur Sabaoth ne nous avait laissé un rejeton, nous serions devenus comme Sodome, nous aurions été semblables à Gomorrhe.*»

IX, 22-29. Le style de ce morceau est très-négligé et la lucidité du raisonnement en souffre. Commençons donc par ce qu'il y a de plus clair.

Paul cite d'abord deux passages du prophète Osée (chap. II, 25; I, 10) qui doivent prouver la vocation des gentils, comme rentrant dans les desseins de Dieu dès l'époque de l'ancienne alliance. On ne doit donc pas s'étonner ni se plaindre si aujourd'hui cette vocation s'effectue dans la réalité. Les Juifs ont tort de protester contre l'entrée des païens dans l'alliance évangélique, puisque les prophètes déjà l'ont prédite.

En second lieu il cite deux passages d'Ésaïe (chap. X, 22 s.; I, 9) qui annoncent également d'avance que la majorité d'Israël sera privée du salut, qu'une minorité seulement sera sauvée. C'est donc à la fois une menace, accomplie dès à présent, et une promesse consolante pour l'avenir à laquelle l'auteur reviendra plus bas.

Ces deux citations sont précédées par deux phrases assez obscures que nous avons cherché à rendre plus claires en les envisageant comme des questions non achevées, qu'on complétera en ajoutant: que veut-on de plus? la chose ne s'explique-t-elle pas suffisamment? Les deux questions sont destinées à relever le but que Dieu peut avoir eu, en agissant comme il l'a fait. Dieu veut faire connaître et sa puissance et sa miséricorde. Il choisit librement (comme le potier) les objets sur et par lesquels sa volonté doit se révéler. Il y aura donc des *vases de perdition*, des hommes qui périront (spécialement les Juifs qui aujourd'hui ne sont pas touchés par la grâce); et ceux-là même ont été *supportés* longtemps, quoique Dieu eût pu les frapper bien plus tôt. Il y aura aussi des *vases de grâce*, prédestinés au salut, sans leur mérite (spécialement *nous*, les croyants, n'importe notre origine nationale).

Pour l'appréciation théologique de toute cette argumentation, nous renvoyons les lecteurs au 12ᵉ chapitre du cinquième livre de notre *Théologie apostolique*.

L'apôtre aborde maintenant un autre côté de la question. Loin de pouvoir accuser Dieu d'injustice, les Juifs déshérités des promesses divines n'ont qu'à s'en prendre à eux-mêmes. Des hauteurs de la métaphysique, l'auteur redescend dans la sphère des réalités psychologiques et religieuses.

[30] Qu'en conclurons-nous? C'est que les païens, qui n'ont point fait d'efforts pour la justice, ont obtenu la justice, savoir celle qui vient par la foi; tandis qu'Israël, tout en faisant des efforts dans le sens d'une loi de justice, n'est point arrivé à la loi de justice. Pourquoi cela? Parce qu'il ne la cherchait pas par la foi, mais comme si elle devait venir par les œuvres de la loi. Ils se heurtèrent contre la pierre d'achoppement, au sujet de laquelle il est écrit: «*Voyez, je place en Sion une pierre d'achoppement et un rocher qui fait trébucher: celui qui aura foi en lui ne sera pas déçu.*» [1] Mes frères, l'affection de mon cœur et la prière que j'adresse à Dieu sont pour eux et leur salut. Car je leur rends ce témoignage qu'ils ont du zèle pour Dieu, mais sans intelligence. En effet, c'est en méconnaissant la justice de Dieu, et en voulant établir leur propre justice, qu'ils ne se sont point soumis à la justice de Dieu. Car Christ est la fin de la loi, donnant la justice à quiconque a foi en lui.

IX, 30-X, 4. Quels sont, demande l'auteur, les faits historiques et concrets qui correspondent à ces faits typiques et à ces prophéties? C'est 1° la conversion de beaucoup de païens, 2° l'endurcissement de la majorité des Juifs. Le premier de ces faits est simplement constaté en passant. Les *païens qui n'ont pas fait d'effort pour la justice* (expression très-adoucissante après le tableau du chap. I, 18 suiv.), c'est-à-dire, qui vivaient comme s'il n'y avait ni Dieu, ni loi, ni conscience, ils ont *obtenu la justice;* bien entendu, ceux qui se sont convertis, et en assez grand nombre, pour que cela ait pu frapper l'observateur. C'est-à-dire, ils se sont mis avec Dieu dans le rapport décrit plus haut, chap. III, 21 suiv. On voit tout de suite que, pour bien comprendre ce morceau, tant soit peu obscur à cause de la brièveté de l'expression, il ne faut pas perdre de vue que le terme de justice représente diverses notions. C'est tantôt l'état moral conforme à la loi, soit naturelle (pour les païens), soit positive (pour les Juifs); tantôt l'état de celui auquel Dieu a pardonné ses anciens péchés, en vue de sa foi en Christ (de sa régénération).

Le second fait préoccupe l'apôtre dans tout le reste de ce chapitre. C'est la position prise par la masse des *Israélites* à l'égard de l'Évangile. Ils l'ont repoussé; ils ont manqué le salut; ou pour employer le terme consacré: *ils ne sont point arrivés à la justice,* à cette seule justice que l'homme puisse atteindre, la justice *octroyée* à la foi par la grâce. Comme cette justice est l'effet ou

la conséquence d'une institution ou dispensation divine, Paul la nomme une *loi*, une règle, un ordre de choses, une constitution, et il se sert de même du mot: ils ne se sont pas *soumis* à cette justice.

Et pourquoi cela? Ils n'étaient pourtant pas plus dépravés que les païens? Au contraire, ils faisaient de continuels efforts pour se régler sur la loi de Dieu, sur cette loi mosaïque qui prêchait la justice, qui en faisait une obligation impérieuse. Mais c'est précisément en cela qu'ils ont manqué le but. S'imaginant que l'homme peut, par ses propres forces, faire toujours tout ce que Dieu demande, ils cherchaient la justice par les œuvres; zélés pour leur loi et les devoirs qu'elle imposait, ils prétendaient *établir* leur justice, c'est-à-dire la faire agréer comme parfaite par le juge suprême, et méconnaissaient ainsi ce que Dieu pourtant leur avait fait pressentir, ce qu'aujourd'hui il leur fait déclarer ouvertement, savoir que la justice dont Dieu se trouve satisfait, c'est celle qu'il attribue lui-même au croyant, à celui qui est devenu un nouvel homme en Christ. Car *Christ est la fin de la loi.* Avec son apparition commence un nouvel ordre de choses (Gal. III, 19), la loi a fait son temps, et ce n'est plus d'elle que l'homme doit attendre son salut, comme il a pu le faire antérieurement. C'est un *manque d'intelligence* de la part des Juifs, de ne pas se rendre compte de ce changement (2 Cor. III, 14, 15); malheureusement c'est aussi pour eux un péril des plus terribles.

Habitué à appuyer tous ses raisonnements sur des textes scripturaires, Paul invoque encore ici deux passages d'Ésaïe (chap. VIII, 14; XXVIII, 16), qui, même avec le sens qu'il leur prête, ne rendent pas sa démonstration plus lucide. Le *rocher* doit être Christ: il est pour les uns (qui ne croient pas en lui) une pierre d'*achoppement*, c'est-à-dire une occasion ou cause de chute et de damnation; pour les autres (les croyants) une base solide, c'est-à-dire le fondement de leur salut.

[5] En effet, Moïse définit la justice légale en disant: «*L'homme qui fait ces choses aura la vie par elles.*» Mais la justice qui vient par la foi parle ainsi: «*Ne dis pas en ton cœur, qui montera au ciel?*» (savoir, pour en faire descendre Christ), «*ou, qui descendra dans l'abîme?*» (savoir, pour faire remonter Christ des morts). [8] Au contraire, que dit-elle? «*C'est tout près de toi qu'est la parole; elle est dans ta bouche et dans ton cœur.*» (Il s'agit de la parole

de la foi que nous prêchons.) C'est que si tu confesses de ta bouche le Seigneur Jésus, et que tu croies dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. Car la foi du cœur mène à la justice et la confession de la bouche au salut : car l'Écriture dit: «*quiconque aura foi en lui ne sera pas déçu.*»

X, 5-11. Ce morceau, passablement obscur encore, à cause de l'étrange exégèse de l'apôtre, doit être considéré comme une espèce de digression par laquelle il revient à la théorie des *deux espèces de justice*, pour reprendre plus loin l'appréciation des faits.

La justice dans le sens traditionnel ou légal était facile à définir au moyen d'un passage mosaïque et Paul n'avait que l'embarras du choix. Il s'arrête à un texte très-significatif qui lui a déjà servi ailleurs (Gal. III, 12): Sous le régime de la loi, la *vie* (la félicité) est promise à celui qui *fera* tout ce qui est commandé (Lév. XVIII, 5). Le principe est absolu; Paul abandonne à ses lecteurs le soin d'en faire l'application à eux-mêmes, et de se demander si, à ce prix, ils sont bien sûrs de leur salut. En même temps il confirme implicitement ce qu'il venait de dire des Juifs qui ont manqué la justice en la cherchant par cette voie-là.

Il était bien moins facile de définir, par un procédé semblable, la justice dans le sens évangélique, indépendante des œuvres. C'est que l'Ancien Testament ne connaît pas cette justice-là, quoi qu'en ait dit l'exégèse du chap. IV. Paul trouve cependant encore un passage auquel il extorque le sens désiré, mais au moyen d'explications intercalées par lui-même et qui contredisent la pensée de l'original. Remarquons encore que celui-ci n'est pas mis dans la bouche de Moïse (Deut. XXX, 12 s.), mais dans celle de la justice personnifiée. C'est comme qui dirait l'Évangile lui-même qui parle et qui dit à l'homme: «Ne demande pas: qui montera au ciel?» etc. Paul interprète ces questions par la paraphrase que nous avons mise en parenthèse. Voici ce qu'il veut faire dire au texte mosaïque: Il ne s'agit plus désormais d'attendre l'avénement ou la résurrection de Christ; ces faits, qui sont le fondement de notre salut, sont accomplis. Il ne reste plus maintenant qu'à les mettre à profit, à y croire. L'assurance du salut à obtenir par ce moyen est à votre portée; vous n'avez pas besoin de la chercher au loin. Recevez-la dans un cœur confiant, professez-la d'une bouche courageuse. Voilà tout ce qui vous reste à

faire. Voilà aussi la définition, ou, si l'on veut, la théorie de la justice évangélique, de la justice de Dieu. Il va sans dire qu'il n'est pas question ici d'une profession de bouche qui serait de pure forme et non en rapport intime et direct avec les convictions du cœur. Les deux choses sont inséparables l'une de l'autre.

[12] En effet, il n'y a pas de distinction entre le Juif et le païen, vu qu'il y a un seul et même Seigneur pour tous, donnant richement à tous ceux qui l'invoquent. Car «*quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé.*» Or, comment l'invoqueront-ils, s'ils n'ont pas cru en lui? Et comment croiront-ils, s'ils n'en ont pas entendu parler? Et comment entendront-ils, s'il n'y a personne qui prêche? Et comment y aura-t-il des prédicateurs, s'ils ne sont pas envoyés?.... Aussi est-il écrit: «*Qu'ils sont beaux à voir, les pieds de ceux qui annoncent la paix, qui annoncent de bonnes nouvelles!*»

X, 12-15. L'apôtre reprend le fil des idées qu'il venait de laisser tomber un moment; il revient au fait que les Juifs ont eux-mêmes dédaigné le salut qui leur était offert. La digression théologique de tout à l'heure avait encore une fois abouti à la thèse, formulée au moyen d'une phrase scripturaire, que *quiconque croit* sera sauvé. C'est à ces deux termes *quiconque* et *croit* que se rattache l'analyse ultérieure.

Le premier terme rappelle et affirme de nouveau la thèse de l'universalité du salut, c'est-à-dire du salut offert aux hommes, sans distinction de nationalité (chap. III, 22, 29). Cette thèse, reproduite au surplus au moyen d'une nouvelle citation de l'Écriture (Joël III, 5), est basée sur ce que le Sauveur est un seul et même pour tous les mortels, et qu'il ne réserve pas les biens de la grâce divine, dont il est le dispensateur, à une seule race exclusivement.

Le second terme (*croire*) est remplacé par celui d'*invoquer* le nom du Seigneur. Mais il est évident que cette dernière phrase, empruntée au prophète, est synonyme de la première, laquelle, dans la pensée de l'apôtre, en est l'interprétation chrétienne, ou, si l'on veut, correspond au sentiment dont l'autre marque l'expression.

Or, la question est de savoir si les Juifs ont été mis à même de remplir cette condition. Par une ingénieuse tournure de rhétorique, Paul arrive à poser l'affirmative, par une série de

questions qui, à première vue, semblent exprimer des doutes ou formuler des excuses, mais qui, bien comprises, et lues à rebours, en commençant par la dernière, font voir que Dieu, de son côté, a tout fait pour les diriger dans la voie de la vérité et du salut.

Voici la série de ces questions dépouillées de leur forme dubitative : Il est vrai que pour invoquer Christ, il faut d'abord croire en lui; il est certain que pour croire en lui, il faut d'abord avoir entendu parler de lui ; il est positif que pour qu'on entende parler de lui, il faut qu'il y ait des prédicateurs ; il est hors de doute enfin, que pour qu'il y ait des prédicateurs, il faut que Dieu les envoie.... Si cette dernière condition faisait défaut, il est évident que les conséquences manqueraient toutes et les Juifs seraient excusés. Or, cette condition a si peu fait défaut, que Paul n'éprouve pas même le besoin de le dire : l'apostolat, sa mission, son activité déjà ancienne, jamais interrompue, est un fait connu et constaté partout. Aussi bien, au lieu d'une simple phrase affirmative, ou d'une nouvelle question négative qui aurait dit : Ne l'auraient-ils pas été? l'apôtre s'approprie une phrase du livre d'Ésaïe (chap. LII, 7), qui non seulement parle de ***messagers de bonnes nouvelles***, mais qui exprime encore la joie reconnaissante de ceux qui les voient venir, et par cela même un blâme contre ceux qui ne partageraient pas cette joie.

[16] Mais tous n'ont pas voulu écouter cette bonne nouvelle. Aussi Ésaïe dit-il : «*Seigneur, qui est-ce qui a cru à ce que nous avons fait entendre?*» La foi se produit donc après qu'on a entendu, et l'on entend quand la parole de Dieu est prêchée. Mais je demande: n'ont-ils donc rien entendu ? Au contraire ! «*Leur voix a retenti par la terre entière et leurs paroles jusqu'au bout du monde.*» Mais je demande encore : Israël n'a-t-il donc pas compris ? Moïse le premier dit : *Je vous rendrai jaloux d'un peuple de rien, contre un peuple inintelligent j'exciterai votre humeur.*» Et Ésaïe dit plus énergiquement encore : «*Je me suis laissé trouver par ceux qui ne me cherchaient pas; je me suis manifesté à ceux qui ne s'enquéraient pas de moi.*» Mais au sujet d'Israël il dit : «*Tout le long du jour j'ai étendu mes mains vers un peuple désobéissant et récalcitrant.*»

X, 16-21. Ce qui venait d'être insinué au moyen de questions générales et abstraites, est affirmé ici par des assertions formelles et nominatives. Tous n'ont pas cru, et plus particulièrement ce

sont les Juifs qui n'ont pas cru, bien qu'ils aient entendu, et que, par conséquent, les moyens d'arriver à la foi ne leur aient pas manqué. Les païens, au contraire, ont cru, ils ont accepté ce que les apôtres leur ont offert, ils ont pris les devants pour entrer dans la nouvelle famille de Dieu, et les Israélites (d'ailleurs avertis d'avance) ont lieu d'être jaloux de cette prérogative conquise par des hommes qu'ils dédaignaient, auxquels ils refusaient même le titre honorifique de *nation*, qu'ils réservaient pour eux-mêmes. Tout cela, l'apôtre ne l'énonce pas dans une prose simple, il cherche à donner à ses assertions une autorité plus grande, en les formulant au moyen d'une série de passages de l'Écriture. (És. LIII, 1. Psaume XIX, 5. Deut. XXXII, 21. És. LXV, 1, 2.)

De tout ce qui vient d'être dit on pouvait tirer la conclusion qu'Israël était définitivement rejeté et avait perdu complétement le bénéfice des antiques promesses de Dieu. Il y avait de plus une certaine apparence de contradiction entre l'assertion du 10e chapitre, qui mettait ce résultat sur le compte des Juifs eux-mêmes, et celle du 9e, qui réservait à Dieu la libre disposition à l'égard des bienfaits du salut. Le dernier chapitre (XI) a le double but de faire voir que cette contradiction n'existe pas, et que la conclusion n'est pas légitime. Paul tâche d'expliquer les faits constatés, comme rentrant dans les desseins généraux de Dieu relatifs au salut de l'humanité entière.

[1] Or, je dis : Dieu a-t-il donc rejeté son peuple ? C'est impossible! Moi aussi je suis Israélite, de la race d'Abraham, de la tribu de Benjamin : Dieu n'a point rejeté son peuple, qu'il a autrefois reconnu comme sien. Mais ne savez-vous pas ce que l'Écriture dit dans l'histoire d'Élie, comme il porte plainte devant Dieu contre Israël ? «*Seigneur, ils ont tué tes prophètes, ils ont renversé tes autels, moi seul j'ai survécu et ils en veulent à ma vie!*» Mais que lui dit l'oracle ? «*Je me suis réservé sept mille hommes qui n'ont pas fléchi le genou devant Baal.*» C'est ainsi que dans le temps présent aussi il y a un reste par suite de l'élection qui est un effet de la grâce. Mais si c'est un effet de la grâce, ce n'est donc pas le fruit des œuvres, autrement la grâce ne serait plus une grâce; et si c'était un effet des œuvres, il ne serait plus question de grâce, autrement l'œuvre ne serait plus une œuvre. [7] Qu'est-ce à dire ? Ce qu'Israël cherche, il ne l'a pas atteint : c'est la portion élue qui l'a atteint, et les autres ont été endurcis, selon qu'il est écrit : «*Dieu leur a donné un esprit d'engourdissement, des yeux pour ne pas voir et*

des oreilles pour ne pas entendre, jusqu'à ce jour.» Et David dit: *«Que leur table leur soit un piége, et un filet, et une trappe, et un châtiment; que leurs yeux soient obscurcis pour ne pas voir, et quant à leur dos, tu le courberas perpétuellement.»*

XI, 1-10. La conclusion qu'on pouvait tirer de l'argumentation précédente, à savoir qu'Israël était définitivement et entièrement rejeté, est combattue: 1° Par le fait historique, que l'auteur lui-même, Israélite de naissance et d'origine, a trouvé le chemin du salut par la grâce de Dieu. Ce n'est là, sans doute, qu'un exemple individuel, mais il rappelait immédiatement de nombreux cas analogues. 2° Par le fait théologique, que Dieu avait autrefois *reconnu* Israël comme son peuple; ce n'était pas là une déclaration accidentelle, mais un élément de ses desseins éternels: donc, de manière ou d'autre, elle subsiste et doit avoir une valeur permanente.

Or, voici une *première* explication, par laquelle on fera accorder la situation réelle (chap. X) avec cette déclaration en faveur d'Israël: Dieu a fait son choix parmi les membres de ce peuple. Tous ne sont pas acceptés, mais tous ne sont pas rejetés non plus. L'histoire d'Élie (1 Rois XIX) représente d'avance, et explique en même temps, le fait contemporain. Le prophète, jugeant d'après l'apparence, se plaint de ce que le peuple entier est en rébellion ouverte contre Jéhova; mais celui-ci lui apprend qu'il *s'est réservé* un certain nombre d'hommes, un nombre comparativement petit, qui n'ont pas pris part à la rébellion, et qui, par conséquent, n'ont pas démérité à l'égard des promesses faites à tous. Il résulte de cet exemple typique: 1° que les œuvres sont pour quelquechose dans le rejet; 2° que l'obtention de la part au bienfait divin dépend de la *réserve*, c'est-à-dire de l'élection et de la grâce. Il est important de constater que les deux théories (ou points de vue) que la logique estime être contradictoires, ont trouvé place toutes les deux dans le raisonnement de l'apôtre. Mais toujours est-il que le salut dépend de la grâce.

L'idée d'un *reste* d'Israël, c'est-à-dire d'une petite minorité fidèle, destinée à être épargnée lors de la catastrophe rémunératrice et à former le noyau du peuple messianique, est très-familière aux prophètes et se rencontre surtout fréquemment chez Ésaïe. Paul l'applique ici à ceux d'entre ses coreligionnaires qui, comme lui, ont embrassé la foi chrétienne.

Le v. 6 reproduit, sous une nouvelle forme, l'antithèse, plusieurs fois déjà formulée, des œuvres et de la grâce (chap. III, 20, 24; IV, 4 ss., 16; IX, 11, etc.), comme des deux sources du salut, l'une imaginaire, l'autre réelle, mais en tout cas étrangères l'une à l'autre. S'il est vrai, comme le semble dire encore l'histoire d'Élie, que le *reste* du vrai Israël doit son privilége à la grâce de Dieu, c'est qu'il ne le doit pas à ses œuvres et *vice versâ*. Si l'on *peut* avoir le salut par ses œuvres, on n'a pas besoin de la grâce; il ne doit pas être question de l'intervention de celle-ci. S'il *faut* la grâce, cela prouve que les œuvres n'y peuvent rien. La seconde moitié du v. 6 est froide et oiseuse, et comme beaucoup de manuscrits l'omettent, on est tenté de la regarder comme étrangère à l'original. Plusieurs éditions modernes l'ont biffée.

Il résulte de tout cela (chap. IX, 31) qu'Israël, en tant qu'il a cherché la justice et le salut par les œuvres, ne les a point obtenus; ceux-là seuls, parmi les Israélites, y sont arrivés, que Dieu avait *élus*; tandis qu'à l'égard des autres il y a lieu de leur appliquer les passages de l'Écriture qui parlent d'un endurcissement, d'un aveuglement des hommes, comme d'un effet de la volonté de Dieu (És. XXIX, 10. Deut. XXIX, 3. Ps. LXIX, 23 s.). Peu importe ici qu'on dise: Dieu n'a pas voulu qu'ils fussent sauvés, ou: Dieu a voulu qu'ils ne fussent pas sauvés. La conséquence pratique est la même, et c'est toujours Dieu qui est la cause de ce qui arrive; c'est sa volonté indépendante et absolue qui a amené cet endurcissement.

(On pourrait s'étonner que Paul cite comme une déclaration scripturaire officielle ce qui se présente dans le texte comme un simple vœu du psalmiste. Mais il ne faut pas perdre de vue que, d'après l'herméneutique de notre auteur, ce n'est pas David qui expose ici ses sentiments personnels, mais le saint esprit qui lui dicte ce qui est la vérité absolue. Du reste, il n'est pas nécessaire de s'arrêter à la forme de la phrase et de demander ce que c'est qu'une *table* qui devient un *piége* ou ce que nous veut le *dos courbé*. L'apôtre cite son texte tout au long; il n'y a que les *yeux obscurcis* qui rentraient dans son argumentation.)

Dieu a donc endurci la *majorité* des Juifs. Mais cette première explication est-elle le dernier mot de la théologie de l'Évangile?

[11] Je dis donc: était-ce pour tomber qu'ils se sont heurtés contre cet achoppement? A Dieu ne plaise! Mais c'est par leur faute que le salut

est arrivé aux païens, afin d'exciter leur jalousie. Or, si leur faute est devenue un profit pour le monde, et leur perte un profit pour les païens, combien plus sera-ce le cas lorsqu'ils viendront tous? Car je vous le dis, à vous, païens : tout en étant l'apôtre des païens, je rends mon ministère plus glorieux, en cherchant à exciter la jalousie de ceux de ma race, afin de sauver quelques-uns d'entre eux. Car si leur rejet a abouti à la réconciliation du monde, leur admission que sera-t-elle, si ce n'est une résurrection des morts?

XI, 11-15. Voici maintenant la *seconde* explication destinée à justifier la première et en même temps à lever le voile (v. 25) qui couvrait les desseins de Dieu et en face duquel on pouvait croire que les promesses faites autrefois à Israël étaient devenues vaines et caduques (chap. IX, 6) : Le dernier but de Dieu n'a pas été de faire *tomber* les Israélites, de faire en sorte qu'ils se heurtassent contre la pierre d'achoppement (chap. IX, 33), et que par suite ils fussent privés du bénéfice de ses promesses. Leur *endurcissement* (v. 25), leur répugnance à se laisser gagner à l'Évangile, rentrait dans le plan de la Providence, pour que l'Évangile, repoussé par ceux auxquels il était offert d'abord, fût prêché aux païens, qui se hâtèrent de l'accueillir.

Comme raisonnement théologique, cette explication peut paraître singulière, et il y aurait bien des objections à y faire. Mais nous n'avons ici d'autre devoir que de constater la pensée de l'auteur et d'examiner ce qui pouvait la lui avoir suggérée. Or, il est de fait que les premiers disciples de Jésus ne songèrent pas le moins du monde à évangéliser les païens, et qu'ils étaient même fort étonnés de voir que (sans leur concours) la foi en Christ et ses effets se manifestaient en dehors du cercle étroit du judaïsme orthodoxe (Actes VIII, X, XI). Ce fut précisément l'opposition de plus en plus violente, que la prédication rencontrait à Jérusalem, qui amena des rapports plus directs et plus féconds avec le monde païen (Actes VIII, 4 s.; XI, 19 s.), et en face de l'histoire, et surtout aussi de sa propre expérience (Actes XIII, 45 s.; XVIII, 6, etc.), Paul était parfaitement autorisé à dire que l'obstination des Juifs (leur *faute*, leur *perte*, c'est-à-dire la position qu'ils prenaient habituellement quand on venait leur offrir la grâce de Dieu en Christ) avait été un profit pour le *monde* (païen), par la raison qu'elle était devenue pour les apôtres l'occasion d'étendre la sphère de leur activité.

Or, Paul fait un pas de plus. Il ne se borne pas à constater les faits que nous venons de signaler, il déclare qu'ils n'auraient pas eu lieu sans la volonté de Dieu. C'est donc Dieu qui a (momentanément) endurci les Juifs *pour que* l'Évangile fût porté aux païens. Mais ce n'est pas à dire qu'il en voulait (ou veut) priver Israël à tout jamais. Au contraire, la conversion des païens, leur participation de plus en plus remarquable au salut, devait *exciter la jalousie* des Juifs (terme tiré d'une citation scripturaire faite plus haut, chap. X, 19), stimuler leur zèle par l'exemple, et les décider, à leur tour, à ouvrir leurs cœurs à la grâce. L'apôtre est tellement convaincu que c'est là le plan de Dieu, qu'il se fait un devoir de ne point perdre de vue le peuple auquel il appartient par sa naissance ; bien qu'il soit l'apôtre des gentils, il saisit toutes les occasions qui peuvent se présenter pour gagner aussi des Juifs (1 Cor. IX, 20), persuadé qu'il est qu'en agissant de la sorte, il reste dans les voies de la Providence.

A ces considérations sur les faits antérieurs et les conditions actuelles de son ministère, il rattache encore des espérances pour l'avenir, qui le préoccuperont de plus en plus dans la suite de ce chapitre. Le tour d'Israël viendra aussi, lorsque les desseins de Dieu seront accomplis à l'égard des païens. Et ici il s'offre à ses regards une perspective brillante et glorieuse. Car si l'avantage pour le monde a déjà été bien grand, alors que la *majorité* des Juifs s'est tenue à l'écart, combien plus grand sera-t-il, quand la *totalité* de ce peuple se ralliera à l'Église de Dieu ? Ce sera comme une *résurrection* générale, une palingénésie de l'humanité. Cette perspective restera belle et grandiose à condition qu'on ne presse pas la lettre du texte et qu'on ne la soumette pas à une analyse trop rigoureuse. Paul a toujours devant lui les masses ; il ne se préoccupe pas du sort des individus.

[16] Mais si les prémices sont sacrées, la pâte l'est aussi ; si la racine est sacrée, les rameaux le sont aussi. Or, si quelques-uns des rameaux ont été coupés, et que toi, qui étais un olivier sauvage, tu as été greffé sur eux, et as été mis en communication avec la racine et la sève de l'olivier, garde-toi de te vanter aux dépens de ces rameaux ; et si tu te vantes, songe que ce n'est pas toi qui portes la racine, mais que c'est la racine qui te porte. Tu diras bien : les rameaux ont été coupés pour que moi j'y fusse greffé. [20] Fort bien : ils ont été coupés pour leur incrédulité, et toi tu y es par ta foi. Ne sois pas trop fier, ni trop confiant : car si Dieu n'a pas épargné

les rameaux naturels, il pourrait se faire qu'il ne t'épargnât pas non plus. Vois donc la bonté et la sévérité de Dieu : la sévérité à l'égard de ceux qui sont tombés, la bonté envers toi, si tant est que tu tiennes ferme à cette bonté ; autrement toi aussi tu seras retranché. Mais eux aussi, s'ils ne persistent pas dans l'incrédulité, ils y seront greffés, car Dieu a le pouvoir de les y greffer de nouveau. Car si toi, après avoir été coupé de l'olivier sauvage, ton tronc naturel, tu as été greffé sur l'olivier franc, contrairement à ta nature, à plus forte raison eux pourront être greffés, selon leur nature, sur leur propre olivier.

IX, 16-24. L'idée qu'Israël, après tout, n'est pas rejeté (chap. XI, 1), mais que Dieu s'est réservé de l'amener au salut promis par une voie moins directe, cette idée est exprimée ici par une allégorie, destinée en même temps à mieux déterminer le rapport dans lequel le monde païen se trouve placé avec le peuple de Dieu à l'égard des promesses faites primitivement à celui-ci.

Au fond, il y a deux images différentes dans notre texte. Paul voulait d'abord représenter les destinées d'Israël, en les assimilant à ce qui se passait dans les rites sacrés : pour les gâteaux qui faisaient partie des offrandes à déposer sur l'autel, on prenait de la farine provenant des *prémices* de la récolte. Les prémices étant réservées par la loi à des usages sacrés, la *pâte* qui en était faite était sacrée aussi. De même les patriarches, auxquels les promesses divines avaient été faites et qui n'en avaient pas démérité, communiquent en quelque sorte à toute leur race (prise en masse, bien entendu) un caractère sacré, un privilége imprescriptible.

Cependant cette comparaison ne se prêtant pas à des applications plus variées, Paul y substitue une autre. Israël, le peuple de Dieu (d'après la conception théorique), est un olivier franc, dont le propriétaire attend de bons fruits. Mais il y a des branches stériles qu'il finit par couper et qu'il remplace par des greffes pris sur un arbre sauvage. Ces greffes représentent les païens convertis et devenus ainsi membres du peuple de Dieu. Ce n'est pas à cause de leur *nature* que ces greffes sont mis sur l'arbre : tout au contraire, c'est pour changer de nature. En d'autres termes : les païens devenus membres du peuple de Dieu, doivent cet avantage à la grâce, au bon vouloir de Dieu, et n'ont pas à en tirer gloire comme d'un mérite. Les rameaux coupés (les Juifs incrédules) peuvent être replacés sur le tronc (réincorporés au peuple de Dieu) s'ils renoncent à ce qui leur a fait perdre leur place naturelle.

Nous n'avons pas besoin de faire remarquer combien cette image est peu propre à rendre la pensée théologique de l'auteur. Il voulait simplement affirmer ce fait, que Dieu pouvait changer les dispositions de la masse des Juifs à l'égard de l'Évangile, dès qu'il le jugerait à propos, et dès que le but, qu'il se proposait de réaliser par leur endurcissement momentané, serait atteint. Mais les branches stériles une fois coupées, ne peuvent plus servir de greffes, ni être rendues à la vie. Les *branches* ne peuvent représenter que les individus, tandis que la théorie n'a en vue que des masses.

[25] Car, mes frères, pour que vous ne vous croyiez pas plus sages que vous n'êtes, je ne veux pas vous laisser ignorer ce fait jusqu'ici inconnu, qu'un endurcissement s'est produit dans une partie d'Israël, jusqu'à ce que la totalité des païens se soit ralliée; et alors tout Israël sera sauvé, d'après cette parole de l'Écriture: «*Le Sauveur viendra de Sion et éloignera toute impiété de Jacob, et c'est là le pacte que je fais avec eux, quand j'ôterai leurs péchés.*» Relativement à la prédication évangélique, ils sont ennemis à cause de vous; relativement à l'élection, ils sont aimés à cause des pères. Car Dieu ne se repent pas des grâces accordées, ni de l'appel fait. [30] Car de même que vous, autrefois, vous désobéissiez à Dieu, et que maintenant vous avez obtenu grâce par suite de la désobéissance de ceux-ci, de même eux aussi ont désobéi maintenant, en vue de la grâce à vous destinée, afin de l'obtenir à leur tour. Car Dieu a fait peser sur tous la désobéissance, afin d'accorder sa grâce à tous.

XI, 25-32. Ici l'apôtre revient à sa thèse, nous pourrions dire à sa philosophie de l'histoire, d'après laquelle l'antipathie des Juifs pour l'Évangile, constatée par l'expérience des missionnaires chrétiens, rentrait dans les plans de Dieu et devait être le motif ou l'occasion de la propagation de l'Évangile parmi les païens, qui autrement en auraient été privés peut-être. Dieu changera les dispositions des Juifs dès que ses vues salutaires, relativement aux païens, seront réalisées. Car l'Écriture (És. LIX, 20; XXVII, 9) parle positivement d'un nouveau pacte (comp. Jér. XXXI, 33) de Jéhova avec Israël, où ce peuple, purifié de tous ses péchés par la grâce de Dieu, se trouvera avec lui dans un rapport normal. Ainsi tous auront été désobéissants, chaque portion de l'humanité à son tour, non seulement les païens prévaricateurs, mais aussi les Juifs qui se prévalaient de leurs œuvres, afin que tous aussi fussent

l'objet de la grâce de Dieu (qui *seule* devait et pouvait les sauver), non seulement les Juifs qui se confiaient aux promesses, mais aussi les païens qui semblaient en être exclus. La désobéissance de tous rentre dans les vues de Dieu, qui veut faire sentir au monde que le salut dépend uniquement de sa grâce. Ainsi les Juifs sont aujourd'hui les adversaires de l'Évangile, mais c'est pour le plus grand bien des païens; au point de vue abstrait, relativement aux décrets éternels de Dieu, ils restent son peuple bien-aimé, et il ratifiera les promesses faites à leurs pères parce qu'il ne saurait se repentir de ce qu'il a une fois promis.

Paul croyait donc à une conversion générale des Juifs; elle devait avoir lieu quand la masse des païens les aurait précédés dans l'Église. Cette espérance, ou plutôt cette conviction, il l'appelle un *mystère* (v. 25), ce qui ne veut pas dire un fait incompréhensible, mais un fait jusqu'ici inconnu et désormais révélé. Malgré cette espérance, il pouvait exprimer des regrets bien sincères (chap. IX, 2 suiv.) au sujet des dispositions actuelles de ses anciens coreligionnaires. L'espérance portait sur les masses, les regrets concernaient les individus. Celle-là regardait un avenir, sans doute peu éloigné, d'après les idées généralement reçues alors et partagées par Paul; les regrets lui étaient inspirés par les faits concrets et actuels.

[33] Ah qu'elles sont profondes, la richesse, la sagesse et la science de Dieu! que ses jugements sont mystérieux et ses voies incompréhensibles! Car qui est-ce qui a connu la pensée du Seigneur, ou qui a été son conseiller? Qui lui a donné d'abord pour avoir à recevoir de lui en retour? C'est de lui, par lui et pour lui que sont toutes choses: à lui la gloire à tout jamais! Amen.

XI, 33-36. Ainsi l'homme qui ne s'arrête pas à l'apparence des faits matériels, mais qui sait s'élever à des points de vue supérieurs, apprend à admirer la sagesse de Dieu (Éph. III, 10) et découvre les traces d'un plan salutaire, le germe des plus heureux résultats, là où le commun des mortels, dont le regard reste à fleur de terre, ne voit que le désordre et l'imperfection. Cette pensée est exprimée en partie en termes directement empruntés à l'Écriture: És. XL, 13. Job XLI, 2. Comp. 1 Cor. II, 16. Dieu sait ce que l'homme ne peut comprendre; il donne plus qu'on ne peut lui donner. Sa grâce est aussi riche et inépuisable que sa sagesse

est insondable et profonde. Toutes choses ont en lui leur cause première; c'est de lui que vient tout ce qui sert à aplanir les chemins du salut; c'est vers lui que tendent les existences soucieuses de leur avenir. (Comp. 1 Cor. VIII, 6. Éph. IV, 6.)

---

[1] Je vous exhorte donc, mes frères, par la miséricorde de Dieu, à lui offrir vos personnes comme un sacrifice vivant, saint et agréable : ce serait là de votre part un culte rationnel. Ne vous conformez pas aux allures de ce siècle, mais transformez-vous par le renouvellement de votre esprit, afin de bien vous pénétrer de ce que Dieu veut ce qui est bon, agréable et parfait.

XII, 1, 2. La partie pratique de l'épître à laquelle nous passons maintenant, se rattache intimement, dans la pensée de l'auteur, à la partie théorique qu'il vient de terminer. La *miséricorde* de Dieu, dont le but, les moyens et les effets ont été mis sous les yeux des lecteurs, doit être pour eux un motif puissant de montrer leur reconnaissance par des dispositions correspondantes et des actes qui en soient les fruits naturels.

Cette recommandation est formulée d'une manière toute générale, et sous deux formes: d'abord au moyen d'une allégorie, par laquelle la vie chrétienne est représentée comme remplaçant l'ancien culte de l'autel. Se donner à Dieu, se consacrer tout entier à son service, et d'une manière permanente, voilà bien une offrande digne à la fois de ce Dieu sauveur et de l'être doué de raison qui est l'objet de sa sollicitude paternelle. Il n'y a plus là rien de purement matériel ou mécanique, comme dans les rites du culte extérieur. Ensuite cette recommandation est exprimée sans figure, par la simple application, à la notion du devoir, des idées mystiques du vieil et du nouvel homme. La transformation opérée par l'esprit saint apprend à bien connaître la volonté de Dieu (que ses tendances mondaines ne dérobent plus à ses regards) et par conséquent aussi à l'accomplir.

Après cette introduction générale, l'apôtre aborde une série de devoirs spéciaux, parmi lesquels il y en a auxquels il s'arrête plus ou moins longtemps, tandis qu'il ne fait que mentionner d'autres en passant.

[3] Ainsi je vous dis à vous tous, en me prévalant de la grâce qui m'a été accordée, de ne point vous exagérer votre valeur, au-delà d'une juste appréciation, mais d'en juger modestement, chacun selon la mesure de foi que Dieu lui a départie. Car de même que nous avons beaucoup de membres dans un seul corps et que ces membres n'ont pas tous les mêmes fonctions, de même tous, tant que nous sommes, nous formons un seul corps en Christ, et individuellement nous sommes membres les uns à l'égard des autres, possédant des dons divers, selon la grâce qui nous a été accordée, soit celui de la prophétie, en proportion de notre foi, soit celui du service dans le diaconat, soit celui de l'enseignement pour qui enseigne, soit celui de la prédication pour qui prêche.

XII, 3-8. Le premier devoir dont l'apôtre vient à parler, est celui de cette modestie chrétienne, par laquelle les membres de la communauté se subordonnent les uns aux autres, ne cherchant jamais à se faire valoir, ni à réclamer des priviléges pour eux-mêmes, mais plutôt à travailler au bien-être de leurs frères. C'est surtout dans la sphère religieuse que les prétentions personnelles de la vanité se produisent facilement et qu'elles font du tort à l'harmonie qui doit règner dans l'Église. Aussi tâche-t-il de donner du poids à son exhortation en invoquant son autorité apostolique (Rom. I, 5; XV, 15. Éph. III, 7, 8), dont il ne faisait jamais usage quand il s'agissait de ses intérêts personnels.

Sans doute, à certains égards, il y a des inégalités parmi les chrétiens et ils peuvent occuper dans la communauté des places différentes, mais cela provient de la variété des *dons*, que Dieu a accordés à l'un ou à l'autre, dont tous lui sont également redevables, et qui, après tout, ne constituent pas de supériorité absolue. Ces dons sont les qualités (facultés, talents, moyens d'action) mises à la disposition des divers membres de l'Église, pour l'édification mutuelle de tous; elles sont dans une liaison intime avec la foi chrétienne elle-même, et seront d'autant plus riches, plus actives, plus efficaces, que cette foi sera plus vivante, plus énergique. La foi et le don sont dans un rapport direct, non certes quant à la forme de celui-ci, mais quant à sa valeur et à sa portée, et c'est pour cela que l'auteur peut parler d'une *mesure* de la foi, là où il aurait dit plus simplement la mesure de la grâce. C'est qu'après tout la foi est elle-même un don de Dieu.

Nous n'avons pas besoin de pousser plus loin l'analyse de ce

morceau, qui n'est que le résumé, presque trop succinct, du 12e chap. de la 1re aux Corinthiens. L'auteur reproduit ici l'allégorie du *corps* et des *membres* de l'Église, et ébauche, dans une énumération beaucoup moins complète, le tableau des formes sous lesquelles peut se manifester l'activité chrétienne. Observons seulement qu'il s'embrouille si bien dans la construction syntactique de sa phrase, que les traducteurs et les commentateurs s'y sont généralement perdus, et que la division des versets, toujours absurde, a ici absolument dénaturé la pensée de l'écrivain. Il est certain qu'il a voulu citer la prophétie (dans le sens de 1 Cor. XIV), le diaconat, l'enseignement, la prédication, comme différentes formes du ministère (c'est-à-dire des services à rendre à l'Église), et dire que Dieu donne à chacun les qualités correspondantes au genre de service qu'il lui impose. Mais pour les deux derniers exemples, la construction, auparavant claire, et dépendante de la phrase qui précède, change tout à coup de manière à ne se rattacher à rien du tout. Nous nous en sommes tenus au sens, en évitant de reproduire ce désordre de la forme.

[8] Que celui qui donne, le fasse avec libéralité; que celui qui dirige, y mette du zèle; que celui qui fait la charité, la fasse avec joie. [9] Que l'amour soit sans hypocrisie. Détestez le mal, attachez-vous fermement à ce qui est bien. Dans vos relations fraternelles, soyez affectueux les uns envers les autres; quant à l'honneur, ayez des prévenances réciproques. Ne laissez pas ralentir votre zèle, soyez fervents d'esprit, mettez-vous au service du Seigneur. Soyez joyeux en espérance, constants dans l'affliction, persévérants dans la prière. Prenez votre part des besoins des fidèles; appliquez-vous à l'hospitalité. [15] Bénissez ceux qui vous persécutent, bénissez, ne maudissez point. Réjouissez-vous avec ceux qui sont dans la joie, pleurez avec ceux qui pleurent. Ayez, les uns pour les autres, des sentiments de concorde. Ne soyez pas orgueilleux, mais attachez-vous aux humbles. Ne vous croyez pas plus sages que vous ne l'êtes. Ne rendez à personne le mal pour le mal. Préoccupez-vous de ce qui est bien aux yeux de tous les hommes. [18] Si c'est possible, quant à vous, vivez en paix avec tout le monde. Ne vous vengez pas vous-mêmes, mes bien-aimés, mais laissez faire la colère dont il est écrit : «*C'est à moi que revient la vengeance, c'est moi qui rémunérerai, dit le Seigneur.*» Donc, si ton ennemi a faim, donne-lui à manger; s'il a soif, donne-lui à boire. Car en agissant ainsi, tu amasseras des charbons ardents sur sa tête. Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais tâche de vaincre le mal par le bien.

XII, 8-21. Nous ne ferons que peu de remarques sur cette longue énumération de devoirs sociaux, qui n'a pas, sans doute, la prétention d'être complète, ni celle de suivre un ordre systématique. On voit dès la première ligne que l'auteur se laisse aller à l'inspiration du moment, tant pour la forme du discours que pour le choix des matières.

Pour ce qui est de la forme, le discours commence par ces mêmes participes (au singulier) qui s'étaient pressés sous la plume de l'auteur vers la fin du morceau précédent, ce qui a donné lieu à la fausse coupe des versets et à cette autre méprise des commentateurs qui ont cru que Paul voulait continuer à parler des dons à faire valoir pour le bien de l'Église. Puis viennent des participes au pluriel, qui ne se rattachent à rien du tout (v. 9-13) et que nous avons dû traduire librement par l'impératif. Plus loin (v. 14-19), ces mêmes participes sont entremêlés d'infinitifs et d'impératifs, pour faire place à la fin (v. 20-21) à une allocution directe formulée au singulier. Tout cela fait voir que la froide réflexion littéraire ne présidait pas à la rédaction de ce texte, mais que celui-ci coulait de source et que la puissance du sentiment l'emportait sur la logique et la syntaxe.

Quant au fond, nous nous bornerons à quelques observations de détail : Nous avons mis *libéralité*, au lieu de simplicité (comme on traduit ordinairement), en nous fondant sur le passage très-positif 2 Cor. VIII, 2. — L'esprit (de Dieu) qui doit animer le chrétien, est souvent comparé à un feu (Matth. III, 11. Luc III, 16. 2 Tim. I, 6. 1 Thess. V, 19). De là ces notions de *ferveur*, d'ardeur, si fréquemment produites, même dans le langage usuel. — La recommandation de se mettre au *service du Seigneur*, a pu paraître bien trop vague et trop générale, au milieu de cette série de devoirs sociaux et spéciaux. Aussi beaucoup de manuscrits et d'éditeurs ont-ils mis : mettez-vous au service du *temps* (les deux mots ne différant en grec que par une seule voyelle), ce qu'on interprète dans ce sens : Saisissez les occasions de bien faire. Si l'on conserve la leçon reçue, elle peut exprimer l'idée que la ferveur de l'esprit doit être subordonnée au service de Christ, se régler sur les intérêts du royaume de Dieu. — La *colère*, à laquelle on doit laisser *son lieu* (traduction littérale), est la colère de Dieu, c'est-à-dire l'action de sa justice, qui saura trouver le coupable et qui s'est

même réservé (Deut. XXXII, 35) la punition comme son privilége. (D'autres traduisent : mettez *votre* colère au large, c'est-à-dire : laissez-la se dissiper, s'évaporer, pour ainsi dire.) Les charbons ardents (Prov. XXV, 21) causent en tout cas une douleur, mais cette douleur est celle du repentir mêlé de honte que doit ressentir l'auteur d'une offense, dont l'offensé se venge par un bienfait, et non celle qui serait causée par le châtiment du ciel.

[1] Que tout le monde se soumette aux autorités supérieures. Car il n'y a point d'autorité qui ne soit de Dieu et celles qui existent sont instituées par Dieu : de sorte que celui qui s'oppose à l'autorité est rebelle à l'ordre établi par Dieu, et les rebelles recevront leur arrêt. Car les magistrats ne sont pas à craindre pour les bonnes actions, mais pour les mauvaises. Veux-tu ne pas avoir à les craindre? Fais le bien, et tu seras loué par eux, car ils sont au service de Dieu, pour ton bien. Mais si tu fais le mal, crains-les : car ce n'est pas en vain qu'ils portent le glaive. Ils sont au service de Dieu, les agents vengeurs de sa colère, contre quiconque fait le mal. Il est donc nécessaire de se soumettre, non seulement en vue de cette colère, mais aussi par un motif de conscience. ([6] C'est par cette raison aussi que vous payez les impôts.) Car ils sont les ministres de Dieu, employés exprès à cela. Rendez à tous ce que vous leur devez : l'impôt à qui est dû l'impôt, le tribut à qui est dû le tribut, le respect à qui est dû le respect, l'honneur à qui est dû l'honneur.

XIII, 1-7. La recommandation pressante que l'apôtre fait ici aux chrétiens (comp. 1 Tim. II, 1 suiv. 1 Pierre II, 13 ss.) n'est pas seulement dictée par un principe de la morale de l'Évangile, qui nous dit de nous en rapporter à Dieu pour le gouvernement du monde ; elle venait fort à propos dans les circonstances du temps (Act. XVIII, 2) et en vue de la position toute particulière de l'Église naissante. Dans l'antiquité, la religion était une affaire d'état, l'unité et la nationalité du culte étaient des principes politiques. A vrai dire, il n'y a pas trop longtemps que cela a été changé. Toute innovation religieuse était donc suspecte et pouvait être considérée comme une atteinte à la loi de l'état. Cela nous explique la position difficile des Juifs dans les pays gouvernés par les dynasties macédoniennes, et surtout plus tard dans l'empire romain ; d'autant plus que les Juifs eux-mêmes, de

leur côté, ne cachaient guère leurs antipathies contre les peuples, les gouvernements et les cultes étrangers. Les chrétiens, en leur qualité de Juifs d'abord, de dissidents surtout, non protégés par des priviléges tels que les Juifs les avaient obtenus quelquefois, étaient placés en quelque sorte hors la loi, surtout là où ils se séparaient de la synagogue, et exposés à toutes les conséquences fâcheuses d'une situation politique anormale. Ils ne pouvaient se ménager le droit d'exister et de vivre selon les principes de leur foi, au milieu d'un monde qui ne connaissait pas ce que nous appelons la liberté religieuse, qu'en s'imposant, qu'en affichant même, la soumission la plus entière à l'autorité.

Le portrait que l'auteur fait ici de la magistrature romaine peut nous paraître bien idéalisé, en comparaison de ce que l'histoire nous apprend au sujet du genre de gouvernement que subissaient habituellement les provinces. Il faut cependant se rappeler que Paul lui-même avait eu à se louer, en plusieurs circonstances, de la protection que les autorités lui avaient accordée contre les Juifs; puis, que l'organisation judiciaire et administrative de l'empire était un modèle d'ordre et d'équité en comparaison de ce qu'avait été celle des gouvernements grecs et asiatiques; enfin qu'il s'agit ici des principes et que l'apôtre, en parlant d'un devoir absolu, pouvait en même temps songer à une constitution normale.

Il est essentiel d'ailleurs qu'on se rende compte du point de vue religieux auquel il se place. Le magistrat est représenté comme l'organe de Dieu. La *colère* de celui-ci (c'est-à-dire les décrets de sa justice vengeresse) est censée précéder l'arrêt du tribunal humain. L'homme évitera le mal, non pas seulement parce qu'il s'exposerait à une punition, mais parce qu'il aurait à voir dans cette punition un acte de Dieu. C'est ce qu'il appelle le motif de *conscience*, en l'opposant au motif tiré du fait de la punition considérée en elle-même.

Le sixième verset a été généralement mal compris. Sans parler de ceux qui ont mis le verbe à l'impératif, comme si Paul avait voulu recommander aux chrétiens de ne pas refuser l'impôt, beaucoup d'interprètes ont établi la liaison des idées en lui faisant dire : Vous payez pour entretenir l'autorité. L'auteur insinue au contraire que le paiement des impôts, chose établie et à laquelle les chrétiens de Rome ne songeaient pas à se soustraire, est une preuve implicite de ce qu'eux aussi, sans qu'il ait besoin de le

leur dire, regardent les autorités civiles comme instituées par Dieu. On paie à Dieu, en payant l'impôt. Les Juifs radicaux refusaient l'impôt, parce qu'ils disaient ne relever que de Dieu (Matth. XXII, 16 suiv.). Paul renchérit sur la réponse donnée par Jésus, en déclarant que tous les impôts sont sanctionnés par la théorie chrétienne de la constitution politique. (En disant : *ils* sont les ministres, l'auteur a en vue *les* fonctionnaires ; il oublie qu'il avait toujours parlé de *l*'autorité d'une manière abstraite. Pour éviter tout mal-entendu, nous avons mis le pluriel déjà plus haut, et nous en avons séparé la phrase incidente au moyen de la parenthèse. Ils sont employés à *cela*, c'est-à-dire à ce qui avait été dit plus haut v. 3 et 4, et non pas : à percevoir les impôts.)

[8] Ne restez débiteurs de rien envers personne, si ce n'est de l'amour mutuel. Car celui qui aime l'autre a accompli la loi. En effet, ces commandements : *Tu ne commettras pas d'adultère, tu ne tueras point, tu ne déroberas point, tu ne convoiteras point*, et tel autre qne ce soit, se résument dans ce seul mot : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même !* L'amour ne fait point de mal au prochain ; l'amour est donc l'accomplissement de la loi.

XIII, 8-10. Du *devoir* (de la dette) d'obéir et de payer, l'apôtre, par une transition naturelle, passe à un devoir d'un tout autre genre. A l'égard du premier on pouvait se libérer tout à fait, le devoir avait ses limites ; en voici un, dont on ne s'acquittera jamais complétement. C'est le devoir social, le devoir de l'amour du prochain. Ici, le chrétien, quoi qu'il fasse, restera toujours *débiteur*, il n'aura jamais accompli sa tâche. L'homme est même très-enclin à croire que son compte-courant, à cet égard, se solde à son avantage, tandis qu'il se ferait un scrupule d'oublier la moindre dette pécuniaire qu'il peut avoir contractée.

On remarquera que l'apôtre tient à comprendre dans un seul terme ce qu'il appelle la dette permanente (non amortissable) du chrétien. Il aurait affaibli la puissance de cette belle idée, s'il en avait brisé la lumière par le prisme de l'analyse ou de l'énumération. Le devoir du chrétien n'est qu'un seul, après celui d'aimer Dieu, c'est d'aimer son prochain. Ces deux devoirs peuvent et doivent d'ailleurs s'identifier. (Matth. XXII, 38 ss. Comp. Gal. V, 14. Jaq. II, 8.)

En apparence l'idée principale que l'apôtre avait en vue, celle de l'impossibilité d'acquitter jamais complétement cette dette, est écartée par le prétérit : *il a accompli* la loi. Mais à y regarder de près, ce n'est pas de l'accomplissement de fait que l'auteur parle. Il veut dire que les nombreuses prescriptions de la loi, si facilement oubliées à cause de leur multiplicité même, se résument, sans laisser rien d'essentiel en dehors, dans un seul devoir. L'homme, par conséquent, qui est toujours préoccupé du soin de remplir celui-ci, est dans la bonne voie pour satisfaire à cette loi, laquelle pour les Juifs était un sujet de terreur, et par suite une occasion de transgressions ou de relâchement. L'idée d'amour et l'idée de mal faire s'excluent. La loi, voulant le bien et proscrivant le mal, est donc bien réellement satisfaite là où l'amour domine et agit.

[11] Et je dis cela surtout, parce que vous savez l'époque où nous sommes! Car il est bien temps de nous réveiller du sommeil, parce que maintenant le salut est plus près de nous que lorsque nous sommes devenus croyants. La nuit est avancée, le jour approche. Mettons donc de côté les œuvres des ténèbres, et revêtons les armes de la lumière! Vivons décemment comme en plein jour, non dans les orgies et les excès, non dans la débauche et le libertinage, non dans les querelles et les jalousies. Mais revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ, et ne vous préoccupez pas de la chair, de manière à nourrir ses convoitises.

XIII, 11-14. *Surtout*, ajoute l'apôtre, c'est-à-dire par une raison toute spéciale, vous tâcherez de comprendre et d'accomplir vos devoirs; parce que *vous savez* (pour l'avoir entendu assez souvent) que le moment suprême du retour glorieux du Seigneur, de son jugement et de son royaume, n'est plus éloigné. Il l'est si peu, que le court espace de temps qui s'est écoulé depuis notre conversion, forme une portion notable de celui qui sépare le premier et le second avénement de Christ. Le temps presse, l'époque solennelle approche, malheur à qui ne serait pas préparé.

L'exhortation prend ici un caractère plus général et plus négatif. La préparation pour le jour du Seigneur consiste dans l'amendement et la purification. Le discours est en même temps chargé de figures. La vie présente, en tant qu'elle appartenait au vice, est comparée à la *nuit*; le nouvel ordre de choses, c'est la

lumière. L'inauguration du royaume de Dieu, ce sera le lever du soleil, le *plein jour*. Dès à présent, ceux qui voudront avoir à s'en réjouir doivent se *réveiller*, et prendre un costume dans lequel ils puissent *marcher*, se montrer, *décemment*. Les qualités morales sont comparées à des habits, à des pièces d'armement (1 Thess. V, 4 suiv. Éph. VI, 11 suiv.). Jésus-Christ lui-même est ainsi le costume du croyant (Gal. III, 27), en d'autres termes, celui-ci s'approprie, par la foi, par la communion spirituelle, la totalité de ses perfections. Toute son attention, toute son activité se portera de ce côté-là; il ne se préocupera pas de ce qui tient exclusivement à sa nature inférieure, de peur d'en éveiller les mauvais instincts.

[1] Si quelqu'un est faible dans sa conviction, accueillez-le parmi vous, sans vouloir discuter ses opinions. Tel, d'après sa conviction, mange de tout; tel autre, dans sa faiblesse, ne mange que des légumes. Celui qui mange, ne doit pas mépriser celui qui ne mange pas; et celui qui ne mange pas, ne doit pas condamner celui qui mange, car Dieu l'a accueilli aussi. Qui es-tu, toi, pour condamner le serviteur d'autrui? Qu'il reste debout ou qu'il tombe, cela regarde son maître. Cependant il ne tombera pas, car le maître a le pouvoir de le soutenir. [5] Tel estime qu'un jour est plus sacré qu'un autre jour; tel estime tous les jours égaux : que chacun tâche d'avoir une pleine conviction dans son esprit. Celui qui regarde au jour, y regarde à cause du Seigneur, et celui qui ne regarde pas au jour, n'y regarde pas à cause du Seigneur. Et celui qui mange, mange à cause du Seigneur, car il rend grâces à Dieu; et celui qui ne mange pas, ne mange pas à cause du Seigneur, et rend aussi grâces à Dieu. [7] Car aucun de nous ne vit pour lui-même, ni ne meurt pour lui-même; car si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur, et si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur. Soit donc que nous vivions, soit que nous mourions, nous appartenons au Seigneur. C'est pour cela aussi que Christ est mort et ressuscité, afin d'être le maître et des morts et des vivants. Mais toi, pourquoi condamnes-tu ton frère? Ou bien toi, pourquoi méprises-tu ton frère? Nous aurons tous à comparaître devant le tribunal de Dieu. Car il est écrit : «*Par ma vie! dit le Seigneur, c'est devant moi que fléchira tout genou et toute langue glorifiera Dieu.*» Ainsi donc chacun de nous rendra compte à Dieu pour lui-même.

XIV, 1-12. Ce chapitre tout entier, ainsi qu'une partie du suivant, discute une des questions les plus brûlantes qui agitaient l'Église apostolique. Les prescriptions légales ou traditionnelles, relatives au choix des mets ou au repos sabbatique, restaient-elles obligatoires pour les chrétiens? Loin de s'y soustraire, un certain nombre de fidèles poussaient le scrupule religieux jusqu'à s'interdire l'usage des viandes qui avaient pu passer par les mains des idolâtres avant d'arriver au marché (1 Cor. VIII ; X), d'autres poussaient l'ascétisme jusqu'à s'abstenir complétement de la viande et du vin. Ces divergences amenaient à leur suite des dissensions, et menaçaient même de donner aux *formes* de la vie religieuse une importance exagérée. Paul éprouve le besoin de revendiquer les vrais principes et de garantir l'Évangile contre le danger d'être sacrifié à des pratiques indifférentes en elles-mêmes.

Voici la substance de son raisonnement : Les formes disciplinaires ou ascétiques ne sont pas la chose essentielle. Elles peuvent être différemment comprises ou réglées sans préjudice de l'unité de l'Église, laquelle consiste dans la soumission à un seul maître, et dans la fraternité des disciples. Toutefois Paul ne cache pas que lui, pour sa personne, se met du côté de ceux qui attachent une mince valeur à ces formes, et qui ne se font pas de scrupule de s'en affranchir. Il appelle les autres les *faibles*, parce que leurs convictions religieuses ont encore besoin de soutiens extérieurs, et ne sont pas encore indépendantes de ce qui est regardé comme un hors-d'œuvre facultatif ou superflu par ceux qui se laissent guider par l'esprit seul. Tel avait, par exemple, la conviction que, pour être bien assuré du salut, il fallait s'imposer des abstinences, ne manger que des végétaux, se priver du vin, férier le sabbat à la façon rabbinique. C'était, au gré de Paul, une erreur, une faiblesse, éventuellement un danger, en tant que cela pouvait faire oublier les véritables conditions du salut : mais ce n'était certes pas un péché, un motif d'exclusion.

Voici maintenant les conseils qui sont donnés aux chrétiens à ce sujet : Paul s'adresse, pour commencer, à ceux qui partagent son avis et leur dit de faire bon *accueil* aux autres et de ne pas les blesser ou rebuter par une *discussion*, que leur degré d'intelligence rendait périlleuse pour leur conscience, qui en serait troublée et déroutée (1 Cor. VIII, 9 suiv.). Qu'on les reçoive comme frères, ayant les mêmes titres, les mêmes promesses et espérances ;

qu'on ne se mette pas au-dessus d'eux en les *méprisant*. En revanche, ces frères plus scrupuleux ne doivent pas se hâter de *condamner* les autres. Car c'est le propre de ceux qui professent des opinions plus rigides de se croire en possession exclusive et de la vérité et des avantges qui s'y rattachent ; de même que c'est le propre de ceux qui se sont dégagés de certains préjugés, de regarder avec pitié ceux qui y tiennent encore. Ces procédés ne sont pas conformes à l'esprit de l'Évangile : les hommes ne sont pas les juges les uns des autres ; à *Dieu* seul il appartient de décider de leur valeur et de leur avenir. (Le texte vulgaire substitue le nom de Christ à celui de Dieu, au v. 10 ; voyez cependant les v. 11 et 12.) De plus, Dieu a le pouvoir et la volonté d'accorder le secours de sa grâce spirituelle aux uns comme aux autres, il les soutient dans les périls moraux de la vie terrestre, et fait ainsi qu'ils puissent un jour se présenter devant son tribunal sans être confondus de honte. *Rester debout* et *tomber*, sont des métaphores bien connues pour exprimer les idées de vertu et de péché, et par suite celles d'absolution et de condamnation. Ce dernier sens est plus particulièrement fréquent dans l'Ancien Testament.

Après ce support mutuel il y a un second principe tout aussi chaudement recommandé aux lecteurs. Que chacun ait une pleine *conviction !* Quel que soit le parti qu'on prenne, ou le genre de vie qu'on s'impose ou qu'on se permette, pourvu qu'on le fasse en conscience. Une liberté, provenant de la légèreté du tempérament, serait tout aussi condamnable qu'un ascétisme, fruit de l'hypocrisie. Ce qu'on fait, il faut le faire *à cause du Seigneur*, c'est-à-dire pour lui plaire, et en vue de ce qu'on croit réellement être sa volonté, ou comme nous dirions plus simplement, par des motifs religieux. Peu importe ce que vous mangez, au point de vue des besoins physiques ; mais quoi que vous mangiez, n'oubliez pas de rendre grâces à celui qui vous le donne ; rattachez les actes les plus indifférents de votre vie à quelque sainte pensée : cela vaudra infiniment mieux que de vous targuer, soit d'une piété plus grande qui serait démontrée seulement par des abstinences subies contre cœur, soit d'une plus grande intelligence, que vous prouveriez en regardant de haut en bas des hommes qui peuvent avoir beaucoup de bonnes qualités qui vous manquent. Vous êtes convaincus que le travail du *sabbat* est une profanation : eh bien, pour vous c'en est une positivement, et il vous en serait demandé

compte. Vous êtes convaincus que pour les chrétiens les jours sont égaux : eh bien, n'oubliez pas de les sanctifier tous par votre conduite.

On tirera de ceci (avec l'apôtre, v. 7, 8) le principe que toute notre vie doit être consacrée à Dieu. Nous ne sommes pas les maîtres de nos personnes, mais des serviteurs responsables : il n'y a pas une pensée, pas un moment, dont nous n'ayons à rendre compte. Ce principe admis et devenu le régulateur suprême de notre vie, nous saurons toujours nous guider dans les choses secondaires et extérieures. C'est par ce principe que Jésus a rattaché la morale tout entière à la vérité religieuse, et il a pu abandonner ensuite à chacun, ou plutôt à l'esprit de Dieu opérant dans chacun, d'en tirer les applications légitimes dans chaque circonstance. Plus une doctrine morale se hâte d'aborder et de réglementer ce qu'on appelle les cas spéciaux, plus elle trahit l'insuffisance de sa base et l'incertitude de ses axiomes. — Du reste, on remarquera (surtout par le v. 9 comparé à ce qui précède) que la personne de Dieu et celle de Christ, sans se confondre précisément, sont pourtant placées sur la même ligne au point de vue de la question débattue.

[13] Ne nous condamnons donc point les uns les autres; ayez plutôt pour maxime de ne point mettre dans le chemin de votre frère un achoppement ou une occasion de péché. (Je sais et je crois, en Jésus mon Seigneur, que rien n'est impur par soi-même, si ce n'est pour celui qui pense que quelque chose est impur; pour celui-là c'est impur). Car si ton frère est affligé par ce que tu manges, tu n'agis plus selon la charité. Ne cause pas, par ton manger, la perte de celui pour lequel Christ est mort. [16] Ne faites pas en sorte que ce que vous avez de bon soit décrié. Car le royaume de Dieu, ce n'est pas le manger et le boire, mais la justice, la paix et la joie, dans le saint esprit. En effet, celui qui sert Christ de cette façon est agréable à Dieu et approuvé des hommes. Ainsi donc, recherchons les moyens de la paix et de l'édification mutuelle. [20] Ne va pas, pour un aliment, ruiner l'œuvre de Dieu! Toutes choses, il est vrai, sont pures ; mais il est mal à l'homme de manger de manière à choquer un autre. Il est beau de ne pas manger de viande, ni de boire du vin, ni telle chose par laquelle ton frère est choqué. Tu as ta conviction ? Garde-la pour toi, par devant Dieu. Heureux celui qui ne se condamne pas lui-même en ce qu'il approuve! Celui qui doute, quand il mange, est condamné, parce qu'il ne le fait pas par conviction : or, tout ce qui ne se fait pas par conviction, est un péché.

XIV, 13-23. Voilà le troisième conseil donné au sujet de cette différence d'appréciation de certaines formes, réputées religieuses par les uns, indifférentes par les autres. En théorie, sans doute, tout ce que Dieu a créé pour la nourriture des hommes est également acceptable, pourvu qu'on en use avec reconnaissance, (v. 14, 20). La loi, à la vérité, fait une distinction entre des choses *pures* et *impures*, mais l'Évangile ne la fait plus. *En Jésus*, c'est-à-dire pour celui qui est uni à Christ, elle n'existe plus. Mais dans la pratique il y a un autre principe à faire valoir, lequel n'est pas moins chrétien. C'est celui de la condescendance, des égards que les frères plus éclairés, plus libres d'idées judaïques, doivent avoir pour les faibles, auxquels leur conviction actuelle défend encore certaines choses. Vis-à-vis de ceux-ci il est beau, non seulement de ne pas les engager à agir contrairement à leur conscience, mais encore de ne pas leur prêcher d'exemple, tant que les progrès de leur instruction n'auront pas changé leur point de vue. Car la moralité des actes, même indifférents en théorie, se juge d'après la conviction qu'on a de leur portée religieuse. Partout où cette conviction n'est pas très-décidément pour l'approbation, partout où l'on doute encore, il faut s'abstenir, autrement il y a péché et responsabilité. On se condamne, on devient coupable, en approuvant de fait ce qu'on désapprouve en principe. Par conséquent, celui qui, par des conseils ou par son exemple, entraîne un autre à agir comme si ce doute n'existait pas chez lui, ou contrairement à la désapprobation formelle de sa conscience, le fait pécher, lui met une pierre dans le chemin (le texte vulgaire de verset 21 a encore quelques synonymes de plus), et devient la cause de sa chute.

Pourquoi le devient-il? Uniquement pour ne pas sacrifier ses propres droits! peut-être pour en faire parade! Est-ce là de la charité? est-ce là suivre l'exemple de Christ qui s'est dépouillé de tout, qui a donné sa vie pour sauver cette âme, que toi tu perds pour manger à ton aise? Mais est-ce donc cette liberté de manger ce qu'on peut désirer qui constitue l'essence du christianisme? est-ce que le royaume de Dieu est là où l'on en use avec le moins de scrupule? Avec cette revendication égoïste de la liberté dans les choses accessoires et matérielles, on arrive à faire *décrier* ce qu'on a de bon, c'est-à-dire, soit les bonnes qualités qu'on a, soit aussi le christianisme plus pur, tel qu'on l'a compris, et tel qu'il est conforme à la vérité. Car les hommes, surtout ceux dont

l'horizon est restreint, aiment à s'en tenir aux choses extérieures. Le Juif jugeait les hommes et les classait en vue de la circoncision, le chrétien faible juge ses frères d'après ce qui le choque, les hommes non convertis en général ont l'œil ouvert sur ce qu'il y a de plus facile à saisir dans la conduite des chrétiens, et à quoi ceux-ci ne font guère attention. Faites donc le sacrifice de votre liberté, plutôt que de vous exposer à de faux jugements. Il est des choses qu'on n'a pas besoin d'afficher (v. 22) ; il suffit que Dieu les sache.

Le principe que l'apôtre fait valoir ici, en vue de préjugés qui en apparence ne sont plus de notre siècle, ne laisse pas d'être applicable dans mainte circonstance, où des actes non condamnables en eux-mêmes sont jugés tels par une conscience timorée ou par une piété qui regarde aux formes. Tous les plaisirs de société peuvent provoquer ces scrupules et ces conseils. Il y a plus. La question spéciale discutée dans notre texte est restée identiquement la même pour des cas nombreux. Des Israélites convertis au christianisme, des catholiques entrés dans l'Église protestante, peuvent se trouver, à l'égard du choix des aliments, dans la même position que les anciens judéo-chrétiens, et les disciples de Paul feront bien d'agir à leur égard comme l'apôtre vient de le leur recommander.

C'est à la fin de ce chap. XIV que beaucoup de manuscrits et plusieurs éditions modernes placent la doxologie qui forme la fin de l'épître dans les éditions ordinaires (chap. XVI, 25-27). Nous avons parlé de ce fait dans l'introduction.

[1] Nous devons donc, nous qui sommes les forts, supporter les faiblesses des moins forts, et ne point être complaisants pour nous seuls. Que chacun de nous soit complaisant pour le prochain, en vue de son bien et de son édification. Car Christ aussi n'a pas cherché son propre plaisir, mais, selon qu'il est écrit, « *les outrages de ceux qui t'outrageaient sont tombés sur moi.* » Car tout ce qui a été écrit d'avance, a été écrit pour notre instruction, afin que par la persévérance, et par la consolation puisée dans les Écritures, nous conservions l'espérance. [5] Puisse le Dieu de la persévérance et de la consolation vous donner d'être en bon accord les uns avec les autres, selon Jésus-Christ, afin que d'un même cœur et d'une même bouche vous glorifiiez Dieu, le père de notre Seigneur Jésus-Christ. Accueillez-vous donc les uns les autres, de même que Christ aussi vous a accueillis pour la gloire de Dieu. Car j'affirme que Christ est devenu

le serviteur de ceux de la circoncision pour prouver la véracité de Dieu, pour ratifier les promesses faites aux pères, tandis que les païens glorifient Dieu en vue de sa miséricorde, selon qu'il est écrit: « *C'est pourquoi je te glorifierai parmi les païens et je chanterai ton nom.* » [10] Et ailleurs il est dit: « *Réjouissez-vous, païens, avec son peuple!* » Et ailleurs: « *Louez le Seigneur, tous les païens; que tous les peuples le célèbrent!* » Et ailleurs Ésaïe dit: « *Il y aura le rejeton de Jessé, celui qui s'élèvera pour régner sur les païens, c'est en lui que les païens espéreront.* » Que le Dieu de l'espérance vous remplisse de toute joie et de paix dans la foi, afin que vous soyez riches en espérance par la puissance du saint esprit.

XV, 1-13. L'apôtre est toujours préoccupé du besoin de faire prévaloir les sentiments de fraternité et de condescendance, à l'égard des scrupules dont il vient d'être question. La communauté recevait dans son sein, à cette époque, des éléments hétérogènes et non encore complétement mis à l'unisson les uns des autres, par l'ascendant des idées et des principes régénérateurs qui devaient former désormais la sève de leur vie spirituelle. Il se livre cependant ici à des considérations plus générales, et, partant du fait que c'était la diversité d'origine des membres de l'Église qui amenait la divergence des vues dont il voulait combattre l'influence fâcheuse, il insiste sur ce que Christ, l'unique sauveur de tous, a donné lui-même l'exemple de l'abnégation pour faire obtenir le salut aux Juifs et aux païens. C'est en lui, pour lui et selon lui, que les différents éléments religieux et nationaux dans l'Église doivent chercher et trouver leur harmonie et leur unité.

Le fait que Christ n'a pas agi en vue de son propre bien-être, mais a mieux aimé, pour accomplir sa mission salutaire, supporter les outrages d'un monde ennemi de Dieu, ce fait est exprimé par une phrase un peu imparfaite dans sa forme, mais claire pour le fond, au moyen d'une citation tirée du Psaume LXIX (v. 10), dont les paroles sont ici censées prononcées par Christ lui-même (et non par David, comp. chap. XI, 9). Ainsi, ajoute l'auteur, nous pouvons trouver dans l'Écriture, dûment interprétée dans le sens de nos besoins, l'instruction nécessaire pour notre affermissement dans les épreuves, et, par suite, cette force et cette paix intérieure, qui est la plus sûre garantie de la réalisation des espérances que la grâce de Dieu nous suggère (v. 4). Mais tout en recommandant la concorde aux fidèles, Paul a soin de leur

rappeler que, s'ils la cimentent entre eux, c'est un nouveau bienfait dont ils auront à rendre grâces au dispensateur de tout bien (v. 5, 6).

Christ, en appelant les hommes à lui (v. 7 suiv.), n'a pas fait de différence entre les Juifs et les païens, malgré les rapports antérieurs des uns et des autres avec Dieu et ses révélations. Les Juifs avaient reçu des promesses dans la personne des patriarches. En venant leur apporter le salut, Jésus a donc prouvé la véracité de Dieu, et ratifié ces antiques promesses. Mais il ne s'est pas moins dévoué aux non-circoncis; ceux-ci glorifient Dieu à leur tour, c'est-à-dire se convertissent à lui et le bénissent, parce qu'ils sont également l'objet de sa miséricorde. Paul ne veut pas dire par là qu'il y a une différence à l'égard de la source du salut, comme ce serait le cas s'il avait été dû aux Juifs. Tous ont eu besoin de la grâce; et tous, les païens aussi, ont été compris d'avance dans les promesses, ce qui est prouvé incidemment par une série de passages où il est question des païens (Ps. XVIII, 49; CXVII, 1. Deut. XXXII, 43. És. XI, 10). La forme du discours est déterminée par la circonstance que l'apôtre s'adresse proprement avec ses exhortations aux *forts*, c'est-à-dire aux libéraux, qui pour la plupart auront été païens avant de se faire chrétiens, et comme tels exempts des scrupules judaïques. Il leur dit: Accueillez les autres comme vos égaux, comme Christ aussi *vous* (leçon absolument nécessaire) a accueillis, bien que vous ne fussiez pas membres du peuple dépositaire des promesses divines.

Le verset 13 est une formule générale de bénédiction qui ne se rattache à ce qui précède que par la mention incidente de l'espérance. L'apôtre va quitter ce sujet spécial, et s'apprête à terminer son épître.

[14] Mais je suis persuadé, mes frères, moi tout le premier, à votre égard, que vous êtes pleins de charité, vous aussi, suffisamment doués d'intelligence, et capables aussi de vous avertir les uns les autres. Cependant je vous ai écrit, en quelque sorte, avec une certaine hardiesse, comme pour raviver vos souvenirs, en vertu de la grâce qui m'a été accordée par Dieu, d'être le ministre de Jésus-Christ parmi les païens, officiant pour l'Évangile de Dieu, afin que l'oblation des païens, consacrée par le saint esprit, lui fût agréable. [17] C'est donc en Jésus-Christ que je me glorifie, relativement à la cause de Dieu. Car je n'oserais parler de choses que Christ n'eût point opérées par moi, pour la soumission des païens, par la parole

et par les œuvres, par la puissance des signes et des miracles, par la puissance de l'esprit : de sorte que j'ai accompli la prédication de Christ depuis Jérusalem, et dans un grand cercle, jusqu'en Illyrie, me faisant un devoir d'honneur de ne point prêcher l'Évangile là où Christ avait déjà été proclamé, pour ne point asseoir mon édifice sur un fondement étranger, mais selon ce qui est dit dans l'Écriture : *«Ceux auxquels il n'avait été rien annoncé sur son compte le verront, et ceux qui n'auront rien entendu le reconnaîtront.»*

XV, 14-21. Nous arrivons à la péroraison de l'épître. Par une tournure à la fois insinuante et modeste, l'apôtre commence par dire à ses lecteurs qu'il croit pouvoir s'en rapporter à eux-mêmes pour le bon usage qu'ils feront de ses exhortations. Il leur suppose ou reconnaît toutes les qualités nécessaires pour qu'ils puissent s'en passer au besoin. S'il a *osé* leur parler sur tous ces sujets à cœur ouvert, et librement, s'il a voulu y mettre du sien, c'est que Dieu lui a donné la mission spéciale d'évangéliser les pays et les peuples de langue étrangère, plus spécialement ceux qui n'avaient point de part à l'ancienne alliance. Il est évident par là que l'auteur considère la communauté chrétienne de Rome comme n'étant pas exclusivement composée de Juifs.

Le ministère apostolique est encore une fois comparé au sacerdoce lévitique. Car le terme choisi pour en parler est employé proprement pour la sacrificature et en général pour toutes les fonctions du culte rituel. Il en est de même de l'autre terme (*officier*) qui s'emploie également pour les actes sacerdotaux. L'objet de cet office n'est pas ici une victime immolée sur l'autel, mais la parole de l'Évangile et la conversion des païens, lesquels sont représentés comme une offrande ou oblation consacrée par le saint esprit. Une pareille mission est de nature à exciter un juste orgueil chez celui qui l'a reçue. Seulement, en s'en vantant (v. 17), il se souviendra toujours que les choses qu'il accomplit, les succès qu'il obtient, la gloire qui en résulte, ne lui appartiennent pas en propre, mais qu'il les doit à Christ, à qui il en fera hommage. Il se gardera d'en parler comme si Christ n'y était pour rien (v. 18), ou bien encore de chercher sa gloire hors de cette sphère dans laquelle Christ est tout. Si sa parole est efficace, c'est que Christ l'inspire ; si des miracles la confirment, c'est Dieu qui les opère ; si la foi s'éveille dans les auditeurs, c'est la puissance de l'esprit qui la fait naître.

A cette occasion, Paul mentionne l'étendue du champ qu'i défriché en sa qualité d'apôtre des gentils. C'est une vaste sphè un grand cercle qu'il a parcouru depuis Jérusalem jusqu' Illyrie, sur les bords de l'Adriatique, c'est en quelque sorte to l'orient de l'empire. Quant au principe suivi par Paul de ne poi aller prêcher là où d'autres auraient travaillé avant lui, princi à l'appui duquel il cite un passage d'Ésaïe (chap. LII, 15), no l'avons déjà trouvé formulé 2 Cor. X, 16.

[22] C'est aussi pour cette raison que j'ai été maintes fois empê de venir chez vous; mais à présent qu'il ne me reste plus d'au place dans ces contrées, et que depuis longtemps j'éprouve le dé d'aller vous voir, je viendrai chez vous lorsque éventuellement je rendrai en Espagne. Car j'espère vous voir en passant, et obtenir chez vous les moyens d'aller là, quand j'aurai d'abord satisfait, partie du moins, mes désirs à votre égard. [25] Mais pour le mom je vais à Jérusalem pour le service des fidèles. Car la Macédoine l'Achaïe ont bien voulu organiser une cotisation en faveur des pauv parmi les fidèles de Jérusalem. Elles l'ont bien voulu, dis-je, m aussi bien le leur doivent-elles : car si les païens ont eu part leurs biens spirituels, ils doivent aussi les servir avec leurs bi matériels. Lors donc que j'aurai terminé cette affaire, et que je l en aurai dûment remis le produit, je partirai pour l'Espagne passant chez vous, et je sais qu'en venant chez vous, j'y viend avec une abondante bénédiction de Christ. [30] Mais je vous conju par notre Seigneur Jésus-Christ et par l'amour de l'esprit, de v unir à moi dans vos prières pour lutter en ma faveur auprès Dieu, afin que je sois sauvé des mains des incrédules dans la Jud et que le secours que je porte à Jérusalem soit reçu favorablem par les fidèles, pour que je puisse aller chez vous avec joie, s plaît à Dieu, et me reposer avec vous. Que le Dieu de paix s avec vous tous! Amen.

XV, 22-33. De tous ces projets, la moindre partie a pu êt exécutée, comme nous le savons par le récit très-détaillé q nous possédons des voyages de Paul pendant les deux ou tr années qui vont suivre. (Voir aux Actes des apôtres, chap. X XXVIII, et dans notre introduction aux Épîtres écrites penda la captivité.) Voici d'ailleurs le plan de notre auteur : La colle organisée en Grèce (1 Cor. XVI. 2 Cor. VIII; IX) allait être t

minée; les sommes recueillies au profit des chrétiens de Jérusalem devaient y être portées par des députés spéciaux (Act. XX, 1 suiv.). Lui-même tenait à se joindre à ces derniers, pour voir encore une fois la ville sainte et ses collègues. Il comptait bien que ce serait pour la dernière fois. Il voulait surtout faire voir aux églises de la Palestine, où l'on était prévenu contre lui et où on le regardait comme un apostat (Act. XXI, 21), combien son cœur était éloigné de toute rancune, et comment il n'avait songé qu'à elles et à leurs besoins, alors qu'on l'y soupçonnait de vouloir ruiner les institutions sacrées et détruire la vraie religion. Il voulait ensuite aller à Rome et en faire le centre ou point d'appui de ses missions ultérieures, comme l'avaient été Antioche, Corinthe, Éphèse. Il lui fallait pour cela des secours matériels, des personnes qui connussent les localités, qui eussent des relations dans ces provinces lointaines, etc. Il voulait donc prendre pied à Rome, moins pour y rester que pour aller au-delà.

Du reste, le morceau qu'on vient de lire est encore plein d'aménités comme l'avait été le début de l'épître. Depuis longtemps l'apôtre désirait voir les chrétiens de Rome; ses nombreuses occupations l'ont retenu jusqu'ici en Orient. Aujourd'hui il n'y a plus de *place* à visiter, de ce côté-là. Tous les grands centres, où il y avait quelques chances de faire jeter à l'Évangile des racines vivaces, avaient été évangélisés, et de longtemps encore il n'y avait moyen de songer aux populations rurales. Arrivé à Rome, il est sûr d'apporter avec lui la *bénédiction* de Christ: sa présence, ses rapports journaliers avec les fidèles, contribueront à l'édification commune et retremperont ses propres forces. La même idée est encore exprimée plus bas, au v. 32, où l'on aurait tort de prendre le mot *reposer* dans le sens matériel. Bien qu'il ne connaisse point les personnes qui composent l'église de Rome, il se sait uni à elles par l'*amour de l'esprit*, par cet amour que le monde ne connaît point, parce qu'il vient d'en haut et qu'il est indépendant de ce qui tient à la vie matérielle. Et c'est au nom de cette communion spirituelle qu'il sollicite leur intercession auprès de Dieu, en vue des périls qui peuvent l'attendre à Jérusalem. Les préventions des chrétiens de la Palestine peuvent lui faire manquer le but de ses efforts en leur faveur; les Juifs menacent sa vie et sa liberté. Ces dangers sont tels, qu'il parle d'une *lutte*, c'est-à-dire d'instances énergiques à faire auprès de Dieu pour s'assurer de sa protection.

Nous croyons que notre manière de comprendre et d'expliquer ce 15e chapitre a répondu implicitement à certaines objections de quelques auteurs modernes, qui y voient une addition de main étrangère. Les enseignements compris dans la première moitié du texte sont absolument conformes à ceux du chapitre précédent et des passages parallèles d'autres épîtres, et l'exposé des projets de l'apôtre est l'expression la plus naturelle de son esprit et de ses antécédents, ainsi que le reflet de la situation du moment. On n'entrevoit pas le moins du monde le but d'une composition postiche, ni surtout la possibilité que l'épître se soit terminée avec le chap. XIV.

[21] Timothée, mon collaborateur, vous salue, ainsi que Lucius et Jason et Sosipater, mes parents. Moi aussi, Tertius, qui ai écrit cette lettre, je vous salue en notre Seigneur. Gaïus, qui me donne l'hospitalité, ainsi qu'à toute la communauté, vous salue. Éraste, le receveur de la ville, vous salue, ainsi que le frère Quartus. Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous tous ! Amen.

XVI, 21-24. Les personnes, au nom desquelles Paul salue les Romains, ne nous sont pas toutes bien connues. Un Lucius est mentionné (Act. XIII, 1) comme prédicateur à Antioche ; un Jason se rencontre (Act. XVII, 5) à Thessalonique ; un Sosipater ou Sopater (Act. XX, 4) à Bérée. Au même endroit nous trouvons un Gaïus de Derbé. Tous ces hommes paraissent devoir rester hors de cause ici. Mais on peut songer à un Gaïus de Corinthe (1 Cor. I, 14), et à cet Éraste dont il est question 2 Tim. IV, 20, bien que ce dernier, s'il est identique avec celui des Actes XIX, 22, ne puisse guère avoir été receveur municipal à Corinthe. C'est chez Gaïus que Paul logeait à cette époque, et dans la même maison se réunissait la communauté.

Par le v. 22 on voit que la lettre (ou du moins l'exemplaire envoyé à Rome) a été écrite par un secrétaire ou copiste du nom de Tertius, soit qu'il ait écrit sous la dictée de Paul, soit qu'il ait mis au net la copie à expédier.

[25] Mais à celui qui peut vous fortifier, conformément à ma prédication et à l'enseignement de Jésus-Christ, conformément à la révélation du mystère demeuré caché pendant des siècles, mais manifesté aujourd'hui et porté à la connaissance de toutes les nations, au moyen

des écrits prophétiques, d'après l'ordre du Dieu éternel, à l'effet de les soumettre à la foi : au Dieu qui seul est sage, par Jésus-Christ, gloire à lui à tout jamais ! Amen.

XVI, 25-27. Cette doxologie finale (dont la construction un peu embarrassée, et même fautive dans l'original, a été simplifiée dans la traduction) reproduit une thèse favorite de l'apôtre. Celui-ci glorifie Dieu en vue de la dispensation de la nouvelle alliance. Elle était un *mystère* autrefois inconnu au monde, bien que déjà déposé dans les oracles des prophètes ; elle est aujourd'hui révélée, par l'*enseignement de Jésus-Christ* d'abord, par la *prédication* apostolique ensuite, et ainsi portée à la connaissance de tous les peuples, pour les gagner à la foi, d'après l'ordre spécial de Dieu, qui a choisi ses instruments à cet effet, et au moyen des écrits prophétiques sur lesquels les évangélistes s'appuient pour convaincre leurs auditeurs (1 Cor. II, 7. Éph. III, 9, etc.) Par cette dispensation, Dieu s'est montré *seul sage*, la philosophie humaine n'ayant rien pu trouver qui fût comparable à un plan si salutaire (chap. XI, 33. 1 Cor. I, 18 s.; II, 6 s.). (On est presque forcé de joindre ensemble les mots : *seul sage par Jésus-Christ*, ce qui dirait précisément que la sagesse de Dieu se révèle par la mission de Christ.)

Ce même Dieu, qui a su trouver le moyen de sauver le monde, a aussi le pouvoir d'assurer le salut aux individus. C'est par cette idée que la doxologie se rattache à l'épître. Le mot *fortifier* implique deux choses, savoir que les lecteurs connaissent déjà l'objet de la révélation, et puis qu'ils profiteront de cette connaissance pour en recueillir le bénéfice, Dieu aidant. L'adverbe de relation *conformément*, ne veut pas dire (ce serait bien la peine !) que cet affermissement peut être espéré, Paul l'ayant dit, mais bien : *dans le sens* de cette révélation et de cette prédication, c'est-à-dire, en tant qu'on cherchera le salut précisément par les moyens qu'elle vous fait connaître. En disant *mon* évangile (*ma* prédication, comp. chap. II, 16. 2 Tim. II, 8), Paul veut positivement exprimer l'idée que sa manière de le concevoir et de le prêcher constituait quelquechose de spécial et d'exclusivement vrai en même temps. Il avait commencé par ce mot, il se hâte d'ajouter que l'enseignement de Jésus a été le même, et que tous les deux disent précisément ce que Dieu a voulu et a révélé.

[AUX ÉPHÉSIENS [1].]

[1] Je vous recommande notre sœur Phœbé qui est diaconesse de l'église de Cenchrées, afin que vous lui fassiez accueil, en notre Seigneur, comme il convient aux fidèles, et que vous l'assistiez dans toute affaire où elle pourrait avoir besoin de vous. Car elle aussi a rendu des services à beaucoup de personnes, et à moi en particulier.

XVI, 1-2. Cenchrées était l'un des deux ports de Corinthe, celui qui était situé sur la côte orientale de l'isthme. En sa qualité de diaconesse, Phœbé a pu *rendre des services* divers et nombreux, et nous avons choisi à dessein cette expression toute générale pour rendre le mot grec, lequel (au masculin, bien entendu) désigne proprement un personnage officiel dont les fonctions revenaient à peu près à celles des consuls dans les grandes villes commerciales (patron d'étrangers).

[3] Saluez Prisca et Aquila, mes collaborateurs en Jésus-Christ (qui ont exposé leur propre vie pour la mienne et auxquels je ne suis pas le seul à rendre grâces, mais encore toutes les églises des païens), ainsi que la communauté qui s'assemble dans leur maison. Saluez Épénète, mon bien-aimé, qui a été pour Christ les prémices de l'Asie. Saluez Marie qui s'est donné beaucoup de peine pour moi. Saluez Andronicus et Junias, mes parents et compagnons de prison, qui sont distingués parmi les missionnaires, et qui même ont été chrétiens avant moi. Saluez Amplias, mon bien-aimé dans le Seigneur. Saluez Urbain, mon collaborateur en Christ, et Stachys, mon bien-aimé. Saluez Apellès, lequel a fait ses preuves en Christ. Saluez

[1] Voyez l'Introduction.

ceux de la famille d'Aristobule. Saluez mon cousin Hérodion. Saluez ceux de la famille de Narcisse, qui sont au Seigneur. Saluez Tryphène et Tryphosa, qui travaillent pour le Seigneur. Saluez la chère Persis, qui a beaucoup travaillé pour le Seigneur. Saluez Rufus, l'élu du Seigneur, et sa mère qui est aussi la mienne. Saluez Asyncritus, Phlégon, Hermès, Patrobas, Hermas et les frères qui sont avec eux. Saluez Philologus et Julie, Nérée et sa sœur, et Olympas et tous les fidèles qui sont avec eux. Saluez-vous les uns les autres avec un saint baiser. Toutes les églises de Christ vous saluent.

XVI, 3-16. De toutes les personnes nommées ici, nous ne connaissons que les deux premières, le fabricant de grosses toiles Aquila, Juif originaire du Pont, autrefois établi à Rome (Act. XVIII, 2), puis à Corinthe, où Paul travaillait chez lui, enfin à Éphèse (1 Cor. XVI, 19), où il se trouvait encore à l'époque de la captivité romaine de l'apôtre (2 Tim. IV, 19). Sa femme est appelée tantôt Prisca, tantôt Priscilla.

Tous les autres noms nous sont inconnus, et les allusions mêmes à des faits ou rapports particuliers restent pour nous des énigmes. Parmi ces noms il y en a un seul d'origine hébraïque (Marie), cinq ou six latins, tous les autres sont grecs, mais en partie tronqués d'après l'usage, qui remplaçait, dans la bouche des Juifs, les dernières syllabes du mot étranger par une courte désinence aramaïque *(â)*, laquelle, à son tour, s'hellénisait par l'adjonction d'un *s*. Ainsi Olympas est Olympiodore, Hermas est Hermogène ou quelque chose d'analogue, Épaphras est Epaphrodite, etc. Il en est de même des noms latins : Junias est Junianus, Amplias est Ampliatus, Silas est Sylvanus, Lucas est Lucanus, etc.

Comme les chrétiens n'avaient point encore de lieux de réunion assez spacieux, les églises dans les grandes villes durent, dès le commencement, se fractionner en petites congrégations. Ainsi nous voyons ici trois communautés mentionnées successivement aux v. 5, 14, 15.

Épénète est nommé les *prémices* de l'Asie, c'est-à-dire le premier converti dans la province romaine dont Éphèse était le chef-lieu. La métaphore se rattache à l'idée déjà expliquée au chap. XV, 16. — Le *travail* pour le Seigneur, mentionné aux v. 6 et 12, nous ramène sans doute aux services du diaconat.

[17] Je vous exhorte, mes frères, à prendre garde à ceux qui causent des divisions et des égarements contraires à la doctrine que vous avez apprise; détournez-vous d'eux: car de pareilles gens ne sont pas les serviteurs de Jésus-Christ, mais de leur propre ventre, et par leurs douces paroles et leurs beaux discours ils séduisent les cœurs candides. Votre fidélité est venue à la connaissance de tout le monde: j'ai donc lieu de me réjouir à votre sujet; mais je désire que vous soyez prudents pour le bien et simples vis-à-vis du mal; et le Dieu de paix écrasera Satan sous vos pieds prochainement. Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous!

XVI, 17-20. Il est fait allusion ici à des divisions dogmatiques, à des égarements contraires à la saine doctrine, et le ton de ces lignes est assez différent de celui du reste de l'épître. C'est un argument de plus en faveur de l'hypothèse développée dans l'introduction, à joindre à celui qui découle péremptoirement des faits relevés à propos des noms propres.

La fausse doctrine est caractérisée non pas seulement comme une erreur de théorie, qui pourrait être involontaire et excusable; elle aboutit à des égarements moraux et à la satisfaction de désirs charnels et égoïstes (Phil. III, 19). Il importait d'autant plus à l'apôtre de saisir toutes les occasions pour prémunir ses églises contre des tendances de ce genre, que ceux dont il redoutait l'influence pernicieuse savaient donner à leurs enseignements des attraits auxquels les gens simples, ceux qui n'avaient pas l'idée du mal, ou qui ne le soupçonnaient pas, ne résistaient que difficilement. Si jusqu'ici les choses sont bien allées, si la *soumission* des Éphésiens à Christ et leurs vertus chrétiennes ont été prônées partout, ils doivent tâcher de conserver cette réputation par la *prudence* et la *simplicité*, deux qualités différentes au fond, mais que le chrétien doit posséder également (Matth. X, 16). La première est le privilége de ceux qui ont de l'expérience, qui connaissent le mauvais vouloir du monde; l'autre est l'apanage de l'innocence enfantine et non encore éprouvée. Heureux ceux qui conservent cette candeur, ceux dont le cœur et la conscience ne sont pas souillés au contact du mal qu'ils rencontrent sur leurs pas dans la vie pratique, mais qui savent rechercher et combiner les moyens que cette même vie leur offre pour faire avancer le bien.

Dans cette phrase : *Dieu écrasera Satan*, est exprimée l'idée d'une victoire certaine et définitive du royaume de la lumière sur celui des ténèbres. Toutes les résistances seront vaincues, tous les obstacles écartés ; l'Évangile achèvera sa course triomphale à travers le monde ; Israël et les nations païennes s'uniront dans la foi en Christ, et cela *prochainement*. C'est cette perspective heureuse de l'inauguration prochaine du royaume de Christ qui soutient le courage de l'apôtre et décuple ses forces.

ÉPITRES AUX ÉPHÉSIENS

ET

AUX COLOSSIENS

INTRODUCTION

Avec ce dernier séjour de Corinthe et la rédaction de l'épître aux Romains, nous sommes arrivés au terme d'une période de la vie de l'apôtre Paul qui se distingue à deux égards et d'une manière très-notable de la suivante, dans laquelle nous allons entrer. Nous possédons, sur les événements qui forment le cadre de celle-ci, des détails beaucoup plus précis et plus pittoresques que sur aucune autre partie de l'histoire apostolique, et qui en maint endroit trahissent la plume d'un témoin oculaire. En revanche, l'élément qui pour nous est le plus intéressant, nous voulons dire les documents littéraires qui rentrent dans ce cadre, et qui sont positivement postérieurs à ceux que nous avons étudiés jusqu'ici, présentent une série de difficultés telles que nous ne les avons guère encore rencontrées, et soulèvent des questions que la critique n'est point encore parvenue à résoudre définitivement. Il ne s'agit pas là de difficultés exégétiques qui arrêteraient le lecteur; nous en avons trouvé ailleurs aussi et, à vrai dire, elles ne manquent nulle part dans nos textes. L'embarras vient d'un autre côté. Depuis que la science a pris l'habitude de ne plus accepter les dires de la tradition que sous bénéfice d'inventaire, il a surgi, à propos des épîtres qui nous restent à examiner, une masse de doutes, de conjectures et de combinaisons, que personne n'entrevoyait encore au commencement de

ce siècle, et dont, selon toutes les probabilités, nous léguerons une bonne partie à ceux de nos successeurs qui en inaugureront un autre. Il y a là des problèmes relatifs à la chronologie, à la position momentanée de l'auteur, aux conceptions théologiques qui le préoccupent, aux tendances ou courants d'idées en vue desquels il expose les siennes, soit affirmativement, soit contradictoirement. Il y a, pour tout dire en un mot, la question d'authenticité qui est au fond de toutes les autres et qui les domine. Elle se présente d'autant plus impérieusement que, par la lecture des quatre écrits que nous avons analysés en dernier lieu, on s'est formé une idée plus nette du milieu dans lequel l'apôtre des gentils s'est trouvé placé, de sa théologie, de sa méthode, de son caractère, et de la tâche qu'il s'est imposée, ou plutôt qu'il a reconnue comme lui étant imposée par la Providence. Cette question de l'authenticité occupera donc nécessairement aussi une large place dans les études préliminaires que nous avons coutume de faire servir à l'intelligence des textes. Nous pourrons d'autant moins l'écarter purement et simplement que, selon l'opinion d'un grand nombre de nos savants contemporains, la science a déjà dit son dernier mot dans plus d'un cas; et en général nous estimons que les objections formulées par une critique consciencieuse et désintéressée méritent qu'on les pèse, et qu'elles ne se réfutent pas par un dédaigneux silence.

I.

En partant de Corinthe pour retourner en Asie, Paul prit d'abord la route de terre. Ce n'est que pour la seconde moitié du voyage qu'il préféra la route maritime. Il passa par la Macédoine et s'arrêta encore un moment dans plusieurs villes de la côte orientale de l'Archipel. Il emmena avec lui des députés des différentes communautés dans lesquelles il avait organisé la collecte pour les pauvres de l'église de Jérusalem. C'étaient autant de visites d'adieu qu'il faisait à celles qu'il avait fondées lui-même. Elles laissèrent généralement des impressions douloureuses dans l'esprit des fidèles, qui ne savaient que trop bien que l'animosité des Juifs de la métropole contre l'apôtre était arrivée à un degré d'intensité qui justifiait les appréhensions les plus sinistres. Partout ses amis, ses disciples voulaient le dissuader de continuer

son voyage ; mais il résista à toutes ces sollicitations, devenues de plus en plus pressantes à mesure qu'il s'approchait du terme. Arrivé à Jérusalem, il reçut un bon accueil de la part des chefs de l'Église ; mais on ne lui cacha point les dispositions hostiles des masses qui le regardaient comme un apostat, sans qu'à cet égard il y eût une sensible différence entre les Juifs et les chrétiens. On lui conseilla de prendre des précautions ; mais dès les premiers jours, sa présence au temple, où il fut reconnu, provoqua une émeute, et ce ne fut pas sans efforts que la garde romaine, accourue à la hâte du poste voisin, l'arracha aux mains de la foule qui se ruait sur lui et qui allait l'immoler à sa fureur. D'entre les myriades de défenseurs de la loi, que Jâques lui avait vantés comme croyants, il ne s'était pas levé une seule main pour le protéger.

Paul eut la vie sauve au prix de sa liberté. Il resta prisonnier d'état, parce que dès l'abord des soupçons d'une portée politique, adroitement nourris plus tard par les Juifs, avait dérouté la justice romaine. Les incidents tout dramatiques de sa captivité sont racontés au long dans le livre des Actes et nous ne les reproduirons pas ici. Le gouverneur Félix le retint aux arrêts dans sa résidence de Césarée, pendant les deux dernières années de son administration. Il ne savait que faire de lui. Il ne le croyait pas coupable au point de vue de la loi romaine ; il ne voulait pas non plus le livrer à la justice du Sanhédrin qui demandait son extradition, celle-ci devant immanquablement aboutir à une exécution extra-judiciaire ; mais il ne voulait pas davantage le renvoyer, sans autre délai, des fins de la plainte, parce que d'un côté il espérait l'amener à acheter sa liberté, et que de l'autre il craignait, en le relâchant, d'offenser le parti pharisien, qui avait bien d'autres griefs contre lui et qui pouvait lui nuire à Rome. Son successeur Festus était à peine arrivé dans la province, que ce même parti l'importuna par de nouvelles instances, à l'effet de faire juger le prisonnier à Jérusalem, et le nouveau magistrat, qui ne savait guère de quoi il s'agissait au fond, lui demanda s'il consentait à cette proposition. Paul, ennuyé de toutes ces menées et de ces longueurs, et désespérant d'obtenir justice auprès de l'autorité locale, en appela au tribunal de l'empereur. En conséquence il dut être transféré à Rome. On connaît les péripéties de ce dernier voyage, dont nous possédons une relation intéressante dans le chap. XXVII des Actes. Ce récit, écrit primitivement par

un ami de l'apôtre embarqué sur le même bâtiment, s'arrête à l'arrivée dans la capitale. Le rédacteur du livre n'en sait pas davantage. Il se borne à dire que Paul resta prisonnier à Rome pendant deux ans. Nous n'apprenons rien ni sur la marche du procès, ni sur son issue, et la fin de l'histoire du second fondateur de l'Église est enveloppée de la plus profonde obscurité. Nous devrons y revenir à une autre occasion.

II.

C'est à cette période de la double captivité à Césarée et à Rome que l'on doit rapporter cinq de nos épîtres pauliniennes (en les supposant authentiques), savoir celles aux Éphésiens, aux Colossiens, à Philémon, aux Philippiens et la deuxième à Timothée. Dans toutes ces épîtres, l'auteur se dit prisonnier [1], et relativement aux deux dernières, il est impossible de douter que le lieu de sa détention ne soit la ville de Rome. C'est à la même ville que la tradition (laquelle cependant ne s'est formée que bien tard) rapporte aussi la rédaction des trois premières lettres, qui ne contiennent pas la moindre indication à cet égard et qui laissent le champ libre aux conjectures. On verra bientôt que cette question de l'origine locale n'est pas sans importance. Malheureusement elle ne se présente plus d'une façon aussi simple que, par exemple, pour l'épître aux Galates ; elle se complique de la question d'authenticité, comme nous en avons déjà prévenu nos lecteurs. En effet, de nos jours il s'est trouvé des savants qui ont cru pouvoir établir par des preuves suffisantes que toutes ces épîtres appartiennent à une époque bien postérieure à celle de l'apôtre Paul, et nous ne pouvons nous cacher que ces preuves, quelle que soit d'ailleurs leur valeur, ont exercé une grande influence sur l'opinion des cercles lettrés. La discussion en a été très-animée, et elle a abouti à des résultats différents relativement à chacune de ces épîtres. La majorité des critiques pense aujourd'hui que l'authenticité des épîtres à Philémon et aux Philippiens peut se défendre avec des arguments parfaitement plausibles. Un très-grand nombre de savants persiste à regarder

[1] Éph. III, 1 ; IV, 1 ; VI, 20. Col. I, 24 ; IV, 3, 10, 18. Philém. 9 suiv., 22 suiv. 2 Tim. I, 12, 16 ; II, 9 ; IV, 6, 16. Philipp. I, 7, 13 suiv., 17.

l'épître aux Éphésiens et celle à Timothée comme des écrits supposés. Enfin, quant à l'épître aux Colossiens, les voix restent partagées, et pour concilier les opinions divergentes on a même pensé que cette épître, telle que nous la lisons aujourd'hui, pourrait bien renfermer un fond authentique remanié par une main étrangère à une époque plus récente. On comprend que, dans cet état des choses, la question des lieux d'origine se présente sous une tout autre face. En effet, si les épîtres dont nous parlons, et spécialement les trois nommées ci-dessus en premier lieu, devaient être reconnues pour des œuvres postiches, cette question n'en est plus une et on peut la laisser tomber, la captivité de l'auteur n'étant plus qu'une fiction comme tout le reste. Mais elle subsistera dans le cas contraire, et ceux qui croient pouvoir soutenir l'authenticité de toutes ces épîtres, avec plus ou moins de chances de succès, ne sauraient la négliger. Or, nous sommes de ceux qui pensent que cette cause n'est pas encore complétement perdue.

Voici d'abord les raisons qui nous engagent à séparer ces cinq épîtres en deux groupes, appartenant chacun à une autre localité et accusant chacun une autre situation de l'auteur. Déjà l'impression générale qu'on en reçoit par la simple lecture fait reconnaître cette différence de position. De l'un à l'autre groupe, l'horizon est changé, l'entourage de l'auteur n'est plus le même, l'avenir se présente sous d'autres couleurs. Dans les deux lettres écrites positivement de Rome (et dont nous admettons provisoirement l'authenticité, comme aussi celle des trois autres), Paul se montre très-préoccupé du sort qui l'attend. Il n'a pas encore perdu tout espoir de voir son innocence reconnue et de recouvrer la liberté; mais il s'est familiarisé avec l'idée de l'éventualité contraire, et la prévision d'une issue fatale de son procès, la perspective du martyre, revient plus d'une fois dans ses épanchements intimes. Ce qui assombrit surtout son regard, c'est qu'il n'a pas trouvé, tant s'en faut, chez les chrétiens de Rome, l'accueil amical et empressé qu'il en attendait, qu'il croyait s'être préparé par sa lettre et avoir mérité par ses travaux. Loin de là, c'est encore l'ancienne antipathie du parti judaïsant dont il est obligé de se plaindre. Il se trouve isolé, délaissé; on lui crée des embarras jusque dans l'étroite sphère d'action qu'il est parvenu à se ménager. Nons ne citons pas de textes à l'appui de ces assertions; nous les trouverons ultérieurement à chaque page de

l'épître à Timothée et de celle aux Philippiens. Or, dans les trois autres documents il se dessine une situation toute différente. Là il n'y a pas la moindre allusion soit à un danger immédiat, à un arrêt de condamnation à prévoir, soit à des menées d'adversaires jaloux, à des intrigues de faux frères. Tout en étant privé de sa liberté personnelle, l'auteur voit des amis, il reçoit des visites du dehors (comp. Actes XXIV, 23), il se préoccupe des intérêts de ses églises lointaines et son entourage ne lui cause pas de soucis. Ceci nous semble devoir militer en faveur de l'opinion que, entre la rédaction de l'une ou de l'autre de ces deux séries d'épîtres, il doit y avoir eu un changement très-notable dans la position du prisonnier, et que d'un côté il ne s'agissait encore que d'une arrestation préventive, injustement prolongée, il est vrai, par le mauvais vouloir d'un magistrat compromis et cupide, tandis que de l'autre côté nous avons devant nous l'accusé positivement suspect, que l'ombrageuse police impériale ne voulait plus lâcher.

A ce premier argument d'une portée plus générale on peut en joindre plusieurs autres qui se rapportent à des circonstances particulières. En effet, si toutes ces épîtres avaient été écrites au même endroit, et par conséquent dans un laps de temps assez restreint, on se trouverait en présence de contradictions très-embarrassantes, pour ne pas dire insolubles, et partant très-compromettantes. Ainsi, dans la seconde à Timothée (chap. IV, 12), Paul raconte qu'il a envoyé Tychicus à Éphèse. Cette mission est en effet annoncée comme prochaine aux Colossiens (chap. IV, 7) et aux Éphésiens (chap. VI, 21). Nous en conclurons, sans risquer de nous tromper, que l'épître à Timothée a dû être écrite après les deux autres. Mais, par contre, nous apprenons par ces dernières (Col. I, 1; comp. Philém. 1) que Timothée était auprès de Paul quand celui-ci écrivit ces mêmes épîtres. Si elles avaient été écrites à Rome, elles ne l'auraient donc été qu'après l'arrivée de Timothée dans cette ville, où l'apôtre l'a prié de venir le rejoindre. C'est même dans ce but que cette épître a été écrite, laquelle serait ainsi nécessairement antérieure aux trois autres, ce qui est tout juste le contraire de ce que nous venons de constater par le premier rapprochement. Autre exemple : Un certain disciple nommé Démétrius se trouve dans la société de Paul au moment où celui-ci écrit aux Colossiens (chap. IV, 14) et à Philémon (v. 24), et nous apprenons par l'épître à Timothée (chap.

IV, 10) que ce personnage a quitté Paul contre le gré de l'apôtre. Il en résulte clairement que cette épître est postérieure aux deux nommées d'abord. Mais dans cette même épître (chap. IV, 11), Paul, en appelant son jeune ami à Rome, lui recommande d'amener aussi Marc. Or, Marc a été avec Paul lorsqu'il écrivit aux Colossiens (chap. IV, 10) et à Philémon (v. 24) ; ce qui prouverait que l'épître à Timothée est la première en date. Pour se débarrasser de ces contradictions, on a fait des hypothèses à perte de vue sur les voyages réitérés que toutes ces personnes auraient faits dans un sens ou dans l'autre. Nous ne les discuterons pas ; nous croyons pouvoir résoudre la difficulté par une supposition extrêmement simple : les deux groupes d'épîtres appartiennent à deux époques, à deux localités différentes. Les premières sont écrites à Césarée, les autres à Rome. Timothée et Marc ont pu être venus voir l'apôtre dans la première de ces villes, et être appelés plus tard pour le rejoindre dans l'autre. Le cas de Démétrius est plus simple encore.

Contre cette manière de voir on ne produit qu'un seul argument spécieux : c'est que Paul écrit à Philémon (v. 22) pour lui demander l'hospitalité, parce qu'il espère être bientôt remis en liberté. Or, dit-on, il s'était fermement proposé d'aller à Rome. Il n'aurait pas manqué de s'y rendre sans plus de délai, s'il avait été libéré à Césarée même ; il n'aurait certes pas fait le détour inutile par l'Asie mineure, et encore moins aurait-il renoncé à ses desseins primitifs, qui étaient pour lui une affaire de conscience. Pour toute réponse, nous demanderons où le texte allégué parle d'un voyage immédiat ? ou bien, ce que peut peser dans la balance de la critique une phrase de simple politesse ? Car au fond il n'y a que cela. Et si l'on veut à toute force la prendre au sérieux, nous demanderons encore si Paul, prisonnier à Rome, pouvait croire sa mission en Occident terminée ou accomplie par un séjour plus ou moins long entre les quatre murs de sa chambre, de sorte que, sa libération obtenue, au lieu de se mettre courageusement à l'œuvre dans la nouvelle sphère qu'il s'était choisie, il n'aurait eu rien de plus pressé que de revenir sur ses pas ?

Nous conclurons de tout cela, que ceux qui croient à l'authenticité de ces cinq épîtres sont assez naturellement et presque forcément conduits à cette distinction des deux groupes que nous venons de proposer. Notre hypothèse se recommandera même encore dans le cas qu'il faudrait renoncer à soutenir l'authenticité

de l'épître aux Éphésiens d'un côté, et de celle à Timothée de l'autre, nos arguments ne se fondant pas exclusivement sur ces deux documents. Mais, nous le répétons, notre combinaison n'aurait plus de valeur, elle serait tout simplement superflue, si l'authenticité de toutes ces pièces devait être révoquée en doute avec des arguments péremptoires ; et ceux-là même qui ne la maintiennent que pour les deux épîtres à Philémon et aux Philippiens, n'en ont nullement besoin et peuvent les loger toutes les deux, à une certaine distance l'une de l'autre, dans la période de la captivité romaine.

Nous devons donc examiner maintenant les textes à un point de vue tout autrement important, en commençant par celles de ces épîtres que nous avons supposées écrites les premières, et qui, en même temps, ont paru plus particulièrement suspectes aux représentants les plus attitrés de la critique moderne.

III.

Parmi les amis qui vinrent visiter l'apôtre dans sa captivité, et dont plusieurs paraissent avoir séjourné auprès de lui pendant plus ou moins longtemps, nous remarquons surtout quelques-uns qui étaient originaires de la province d'Asie, et qui devaient bien connaître l'état des esprits dans cette contrée et s'intéresser aux églises qui s'y étaient formées. Nous nommons Tychicus, Épaphrodite, Timothée. Leur présence a dû raviver chez Paul le souvenir de ces églises ; mais ils purent en même temps le renseigner sur les tendances de plus en plus variées du mouvement religieux au sein des populations, et ils lui fournirent ainsi l'occasion de reprendre son activité apostolique, malgré la position difficile dans laquelle il se trouvait.

En effet, les idées chrétiennes, en s'infiltrant peu à peu dans les différentes couches de la société païenne, ne tardèrent pas à dépasser le cercle étroit des espérances juives dans lequel elles s'étaient renfermées d'abord ; l'enseignement de Paul même, qui avait tant contribué à hâter cette première émancipation, loin de lui poser des bornes, paraît avoir plutôt répandu le goût de l'étude des questions religieuses. Dans la nouvelle sphère d'influence qui s'était ouverte à son action, l'Évangile rencontra des dispositions et surtout des besoins d'un tout autre genre que ceux que, d'après

son but et sa nature, il était destiné à satisfaire. L'esprit raisonneur des Grecs ne se contenta pas toujours de le recevoir d'une manière passive ; il lui fallait autre chose encore que ce qui pouvait éveiller la conscience ou consoler une âme repentante. Il y découvrit des éléments propres à servir de point de départ à la spéculation philosophique, qui lui tenait plus à cœur que ce qui visait à la régénération morale et à l'édification religieuse.

Il est vrai que dans les villes grecques aussi l'Évangile gagna ses premiers adhérents principalement dans les classes inférieures de la société, comme Paul le dit lui-même, 1 Cor. I, 26 ; mais ce passage prouve aussi qu'on n'est pas autorisé à dire que les communautés s'y recrutaient exclusivement. Et si c'est un fait incontestable que ce fut l'affaiblissement, disons mieux, la ruine à peu près complète des croyances mythologiques traditionnelles du paganisme qui amena le plus de prosélytes à l'Église, comme elle les avait déjà amenés à la synagogue, on se persuadera aisément que ce n'était pas toujours un besoin du cœur, mais souvent aussi le travail de la réflexion qui décidait la conversion. Dans des cas assez nombreux, ces deux mobiles pouvaient être parfaitement indépendants l'un de l'autre, le premier restant étranger au second. Nous en avons la preuve directe dans certains passages des épîtres qui signalent la présence, dans les églises, de gens auxquels l'apôtre est obligé de rappeler les notions les plus élémentaires de la morale, tandis qu'il se plaît à reconnaître les qualités de leur intelligence (1 Cor. VI; comp. chap. I, 5).

On sait que dès la première moitié du second siècle cet engouement pour la spéculation philosophique menaça de fausser l'enseignement de l'Évangile, et qu'il était devenu une puissance avec laquelle les dépositaires de la tradition apostolique eurent à soutenir une lutte longue et chanceuse. Le gnosticisme aimait à se servir de formules chrétiennes. Il donnait volontiers, par ce moyen, à ses propres conceptions une couleur d'emprunt, tout en prétendant élever une prédication populaire, bonne pour les gens simples, à la hauteur d'une science qui convenait à des penseurs d'élite. L'Église elle-même ne tarda pas à se laisser entraîner dans cette voie. Mais déjà du temps des apôtres on voit apparaître les premiers symptômes de cette tendance. Sans doute, à cette époque reculée, il n'est pas encore question de ces systèmes artistement élaborés que nous signalent des documents plus récents ; mais comme ces systèmes se sont produits presque simultanément

en divers lieux et sous différentes formes, nous devons y voir les fruits lentement mûris d'une disposition des esprits qui datait de plus loin. Aussi bien les écrits apostoliques qui, de l'aveu de tout le monde, font allusion à ces tendances, ne caractérisent-ils nulle part un système nettement déterminé dans toutes ses parties ; à moins qu'on veuille admettre que les écrivains du Nouveau Testament ont été incapables de le saisir dans son ensemble, d'en rendre compte et d'arranger leur polémique en conséquence. Nous y entrevoyons seulement les débuts d'un travail de fermentation, qui amalgame encore, sans être arrivé à des résultats positifs, des éléments empruntés au judaïsme, à l'Évangile et à la philosophie. Les exigences d'un ascétisme rigoureux, considéré comme moyen de salut ou de progrès scientifique, s'y rencontrent côte à côte avec une hypocrisie corrompue et corruptrice, et les premiers essais d'une spéculation sérieuse, qui veut se rendre compte des problèmes les plus ardus de la métaphysique, se mêlent aux produits d'une imagination qui se donne libre carrière. Il n'est pas étonnant qu'en face d'un tel état des choses, les docteurs chrétiens, qui avaient à défendre la pureté de l'Évangile, se soient contentés de poser et d'affirmer ce qui, pour eux, était la vérité, sans éprouver le besoin de systématiser eux-mêmes d'abord les diverses erreurs qu'ils avaient à combattre, pour les réfuter d'après les règles de la dialectique. Au second siècle on pouvait procéder, et l'on procédait en effet, tout autrement. La critique moderne a cru pouvoir considérer comme trahissant le gnosticisme d'un âge plus récent, toutes les données relatives à l'enseignement de ces faux docteurs, qu'on peut recueillir dans la partie polémique de nos textes ; mais elle n'a pas réussi à les combiner de manière qu'on pût y reconnaître l'une ou l'autre des théories gnostiques dont l'histoire fait mention, et il faudrait en inventer une exprès pour y loger tous les éléments disparates dont il est parlé tour à tour, soit dans les épîtres que nous nous proposons d'analyser ici, soit dans celles qui feront l'objet de nos études ultérieures.

L'apôtre Paul dut finir par s'apercevoir que ce n'était pas le parti de la résistance (nous voulons dire celui qui persistait à regarder la loi juive, avec les institutions qui en relevaient, comme la base et la règle de l'Évangile), qui pouvait à la longue entraver la marche de celui-ci, étouffer son esprit et neutraliser sa puissance. Il put se convaincre que le génie du peuple grec

réagissait d'une manière trop énergique contre la rigidité du judaïsme, pour qu'il eût à craindre de ce côté-là ce qu'il avait rencontré à Jérusalem. L'opposition de cette couleur avait pu être éconduite à Corinthe à bien moins de frais de dialectique que ce n'avait été le cas en Galatie. Le vrai danger, dans cette nouvelle sphère, venait d'ailleurs, de ce que nous nous permettrons d'appeler le parti du mouvement, c'est-à-dire de gens qui ne se trouvaient pas entièrement satisfaits, quant à leurs tendances ou leurs préoccupations philosophiques, par ce que leur offrait l'Évangile de la grâce, et qui prétendaient y mêler ou y rattacher des idées d'un autre ordre, et puisées à une autre source. Lorsque Paul, à Corinthe, se trouva pour la première fois en face d'une velléité de ce genre, qu'il croyait encore pouvoir traiter comme une affaire de goût, il se borna à déclarer que la doctrine concernant le Sauveur crucifié valait plus que toute la sagesse du monde, et il accepta même, comme le plus grand triomphe de l'Evangile, le reproche d'absurdité que lui faisait la philosophie grecque. Pour lui, sans doute, l'Évangile aussi était une haute philosophie ; mais il croyait devoir se contenter, pour le moment, d'offrir ce qu'il appelle le lait des enfants, à un cercle d'auditeurs qui ne faisaient que les premiers pas dans la carrière de la vérité. Maintenant il voyait les choses à un autre point de vue. En présence d'une fausse philosophie, qui pouvait gagner du terrain en s'adressant à ce besoin de réflexion si profondément implanté à l'homme, disons plutôt, à cette curiosité instinctive si facile à tromper, il fut amené à présenter la doctrine évangélique sous une nouvelle face, et à jeter les bases d'une métaphysique chrétienne, que d'abord, et avec raison, il n'avait pas jugée nécessaire à l'édification de l'Église.

Voilà comment nous nous expliquons la différence qu'on a signalée entre les épîtres aux Galates et aux Romains d'un côté, et celles aux Éphésiens et aux Colossiens de l'autre. Car il n'y a pas à dire : cette différence existe, elle est patente et incontestable. Il s'agit seulement d'examiner quelle en est la portée, et quelles conséquences on sera autorisé à en dériver, relativement à l'origine des lettres dites de la captivité. Cette origine serait suspecte, s'il y avait là des changements notables dans le fond même de l'enseignement : quoique, à cet égard encore, nous n'entendions pas nier la possibilité d'un progrès, d'une évolution dans la pensée de l'apôtre. Ce serait d'ailleurs une tâche assez ingrate,

puisque nous le voyons se débarrasser graduellement de ses conceptions judaïques relatives à l'avenir. Mais quant à des divergences radicales entre la théologie de l'un et de l'autre de ces deux groupes d'épîtres, il n'y en a pas que nous sachions. Les parties constitutives de l'évangile paulinien, nous aurions presque dit les articles du catéchisme de l'apôtre, sont les mêmes des deux côtés. Mais si dans l'épître aux Romains il s'est placé au point de vue psychologique, en d'autres termes, s'il a édifié sa théologie sur les faits moraux, l'universalité du péché et l'insuffisance des forces humaines, pour arriver de là à la thèse du salut par la grâce de Dieu et par l'union du croyant avec le Christ mort et ressuscité, dans l'épître aux Éphésiens il se place au point de vue théologique; il part de l'idée de Dieu, de ses desseins éternels, qui devaient se réaliser dans la suite des temps, et l'humanité, objet de ces desseins, se présente à son esprit, moins comme composée d'individus, que comme un grand tout, scindé en deux parties hostiles et devant être réconciliées, pour finir par former une seule famille avec des êtres d'un ordre supérieur. Il y a là, non point deux systèmes, mais deux méthodes d'exposition. Chose curieuse! Les deux grands dogmaticiens du seizième siècle, les chefs de file des théologiens de nos deux Églises, tous les deux essentiellement disciples de Paul, se sont, pour ainsi dire, partagé l'héritage de leur maître. Le manuel de Mélanchthon s'attache à l'épître aux Romains; l'Institution de Calvin suit la direction jalonnée dans celle aux Éphésiens; et l'esprit de parti seul pourra nier que, malgré cette différence de la méthode, il y ait là après tout un seul et même système. Il en est ainsi de nos deux groupes d'épîtres. Les idées plus longuement exposées dans les premières se retrouvent au fond des autres, et les points de doctrine approfondis davantage dans les secondes, n'étaient point étrangers à la pensée de l'auteur antérieurement. Citons un seul exemple, celui-là même sur lequel on aime à s'appuyer de préférence pour contester l'unité de l'auteur. Il est vrai que l'épître aux Colossiens est la première qui s'arrête à ébaucher ce qu'on appellerait aujourd'hui une christologie métaphysique; mais nous le demandons, sur quoi donc se fonderait l'enseignement des épîtres précédentes, avec sa théorie du salut en Christ, si ce Christ, dans la pensée de l'auteur, n'était pas un personnage à part, de tous points supérieur à nous autres, sans que nous ayons même besoin de rappeler que les textes lui

donnent des attributs analogues à ceux qui se retrouveront plus tard[1].

Avec tout ce qui vient d'être dit, nous n'avons pas encore prouvé l'authenticité des deux épîtres auxquelles est consacrée cette introduction. Nous n'avons guère encore abordé les objections soulevées contre elles par la critique. Nous avons seulement voulu éclairer en quelque sorte le terrain de la discussion, en insistant, si ce n'est sur la certitude, du moins sur la haute vraisemblance de ce que déjà au siècle apostolique, dès avant la destruction de Jérusalem, il ait existé, dans le sein de la société chrétienne, d'autres courants d'idées que celui avec lequel nous avons trouvé Paul aux prises, dans les documents qui nous ont passé jusqu'ici sous les yeux. Cette dernière tendance nous est devenue plus familière, parce que nous en connaissons plus exactement l'origine, et qu'aucun doute ne peut s'élever ni sur ses visées ni sur ses moyens. Le fait, que l'autre mouvement des esprits, que nous venons de signaler à l'attention de nos lecteurs, se présente à nous sous des formes moins précises et sans contours bien arrêtés, nous semble prouver qu'il n'était pas encore arrivé à se les créer d'une manière définitive et consciente, qu'il n'était encore qu'à son début. Et c'est dans ce stade qu'il doit s'être trouvé, selon nous, lorsque les épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens furent écrites dans le but de mettre en garde contre lui les chrétiens de l'Asie proconsulaire[2].

IV.

Les deux épîtres dont nous parlons ont beaucoup de rapports entre elles. Ce fait a été remarqué depuis longtemps, et nous sommes si peu disposé à le nier, que nous accorderons volontiers qu'il n'y a pas deux épîtres de Paul qui présentent autant d'analogies que celles-ci, soit pour le fond, soit pour la forme. Cette ressemblance a même été l'un des principaux arguments qu'on a fait valoir contre leur authenticité. Seulement cet argument a été développé de plusieurs manières contradictoires, de sorte que sa

[1] Rom. I, 4; (IX, 5?). 1 Cor. VIII, 6; X, 4. 2 Cor. IV, 4.

[2] Les idées exposées succinctement dans ce paragraphe ont été développées dans notre *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, livre III, chap. 9 et 10.

prétendue évidence se trouve un peu compromise dès le début. Tel critique envisage l'épître aux Colossiens comme un extrait de celle aux Éphésiens, fait par un faussaire; tel autre (et cette opinion compte beaucoup plus de partisans) regarde celle-ci comme une amplification de la première. Plusieurs les déclarent inauthentiques toutes les deux, les uns en admettant deux auteurs différents, les autres se contentant d'un seul.

La simple possibilité qu'on ait pu arriver à des hypothèses aussi divergentes doit nous en faire suspecter la valeur. En tout cas, ce serait chose assez remarquable que, longtemps après la mort de l'apôtre Paul, il se soit trouvé un écrivain, voire même plusieurs, qui aient réussi à imiter son style, au point que la sagacité des savants a pu prendre le change à cet égard jusqu'à nos jours. Cependant nous ne voulons pas jeter dans la balance un fait aussi discutable, et qui, après tout, ne relève que d'une appréciation purement subjective. Examinons plutôt la question en elle-même, et voyons ce que c'est au fond que cette analogie, ou si l'on veut, cette dépendance réciproque des deux épîtres.

A ce sujet, nous soutenons avec une entière conviction que la ressemblance n'est pas de nature à nous obliger de reconnaître que celle des deux qui aura été écrite la dernière, doive être regardée soit comme une abréviation, soit comme une reproduction plus verbeuse de celle qui l'a précédée. Si l'enseignement théologique, quant à son fond et à son but prochain, est le même des deux côtés, l'auteur conserve toujours l'indépendance de son esprit; et celle-ci se montre dans la variété des formes dont il revêt ses idées, et dans une si parfaite liberté d'allure, qu'elle nous semble exclure le reproche de ne représenter qu'un travail en sous-œuvre, soit dans l'un, soit dans l'autre texte. La critique, en parlant de ressemblance et de dépendance, s'est beaucoup trop arrêtée à certains détails, à des phrases isolées, à de simples mots; elle a trop négligé le fait, que les matières traitées dans les deux épîtres ne sont pas, tant s'en faut, les mêmes, et que là où l'auteur vient à toucher accidentellement un point déjà élucidé dans l'autre texte (quel que soit celui qu'on veuille regarder comme le plus ancien), l'exposition est loin de mériter le nom d'une imitation servile. Ainsi la thèse christologique, si longuement développée dans l'épître aux Colossiens (I, 14 suiv.; II, 3, 9 suiv.) et qui en constitue, à vrai dire, le fond essentiel, n'est qu'effleurée dans celle aux Éphésiens (I, 10, 21 suiv.), comme de

fait elle l'est aussi dans certains passages des épîtres aux Romains et aux Corinthiens déjà cités plus haut. Le contenu des deux premiers chapitres de l'épître aux Éphésiens, qui résument la doctrine de la prédestination et de l'unité de l'Église universelle, thèse qui forme le véritable noyau théologique de ce document, est absolument étranger à l'épître aux Colossiens, qui ne fait nulle part allusion à ces deux principes. De tout le second chapitre de cette épître, à peine retrouvera-t-on quelques éléments, et pour la plupart de simples mots (v. 11, 13, 14), dans Éph. II, 5, 11, 15, mais encore dans une autre association d'idées et en partie dans un tout autre but. L'analogie entre Col. II, 19 et Éph. IV, 16 est bien frappante à première vue, mais dans l'un de ces passages il est question de Christ et de sa dignité, dans l'autre, au contraire, l'apôtre parle de l'Église et de son organisation. Le fond de la pensée est donc un autre ; il n'y a que la forme rhétorique qui soit commune aux deux textes. Que des deux côtés l'auteur parle de sa position personnelle, de sa captivité, cela ne saurait motiver le soupçon d'une dépendance compromettante ; encore la mention qu'il en fait (Éph. III, 1 suiv.; Col. I, 24 suiv.) est-elle amenée et reliée à l'ensemble par des transitions absolument différentes, comme on le verra dans le commentaire. En général, on peut dire que la ressemblance partielle des deux compositions provient moins d'une dépendance de l'une à l'égard de l'autre, que de celle de toutes les deux relativement à la disposition de l'auteur et à ses préoccupations momentanées, et la question est seulement de savoir si dans ce cadre, et sur le fond de ce tableau, il y a moyen de reconnaître l'apôtre Paul.

Il y a cependant une certaine partie des deux épîtres qui présente des analogies beaucoup plus frappantes que celles dont nous venons de parler. Vers la fin, où l'auteur (comme c'est l'habitude de Paul) vient à recommander à ses lecteurs la pratique des devoirs sociaux, le parallélisme devient assez évident. Le discours s'adresse ici plus particulièrement aux époux, aux parents et aux enfants, aux maîtres et aux esclaves. Ces exhortations sont rédigées très-succinctement Col. III, 18-IV, 4, et avec des développements variés, des additions et des interpolations Éph. V, 21-VI, 20. Nous ne nous tromperons pas en disant que c'est cette partie des textes qui a surtout servi de base aux diverses combinaisons de la critique, quand elle a tour à tour

parlé d'extraits et d'amplifications. Et nous ne nierons pas qu'ici l'apparence est assez séduisante et de nature à entraîner le jugement. Mais, avant de nous expliquer sur ce fait, il conviendra de nous arrêter un moment au but et au plan genéral des deux épîtres, ainsi qu'au cercle de lecteurs qu'elles ont en vue.

V.

L'épître aux Éphésiens est écrite incontestablement dans un but didactique ; elle veut enseigner, elle veut exposer la doctrine de l'Évangile telle que l'auteur l'a conçue, mais à un point de vue spécial, comme nous l'avons déjà fait pressentir, Elle se place à cet égard à côté de l'épître aux Romains, laquelle aussi, dans sa partie principale, est essentiellement théorique. Elle considère le nouvel ordre de choses annoncé par l'Évangile, l'économie de la nouvelle alliance, comme une dispensation arrêtée dans l'esprit de Dieu, dès avant le commencement des temps. Elle débute par la thèse que le plan de Dieu embrasse tous les êtres spirituels, qu'il vise à rapprocher le ciel et la terre, et qu'il veut y parvenir en abattant d'abord le mur de séparation qui jusqu'ici a tenu éloignées l'une de l'autre les deux portions de l'humanité, les Juifs et les païens. A cette première thèse elle rattache celle de l'élection, c'est-à-dire, de l'acte libre de la grâce divine qui est la cause du salut de ceux qui y parviennent réellement. C'est dans cet arrangement que l'auteur reconnaît un trésor de sagesse qu'admirent même les êtres supérieurs à l'homme, et qui offre à l'esprit de celui-ci une source inépuisable de découvertes et de jouissances intellectuelles, et un moyen de se rapprocher de Dieu, de s'unir à lui, qui rend superflus tous les autres, et qui seul conduit sûrement au but. Cette considération, sur laquelle l'apôtre insiste, savoir qu'on aurait tort de chercher ailleurs ce que l'Évangile de la grâce offre si richement, assure une valeur pratique à cet écrit, qui autrement est entre toutes les épîtres pauliniennes celle qui s'élève le plus dans les hauteurs de la spéculation. Il y a seulement à dire que le style se ressent par trop de cet essor de la pensée. Les idées se pressent sous la plume de l'auteur, sans que celle-ci ait le temps de les développer et de les élucider; les phrases s'enchevêtrent l'une dans l'autre, la construction s'embarrasse, et le discours finit par se perdre dans un dédale de

parenthèses et de propositions incidentes, de manière que le lecteur a de la peine à s'y retrouver, et que le traducteur ne peut venir à son aide qu'en sacrifiant ce qu'il y a de plus caractéristique dans la forme.

Nous avons déjà dit que dans les parties où l'apôtre fait une application toute populaire des principes de l'Évangile, où il prêche une morale simple et généralement intelligible, les deux épîtres marchent de front et se ressemblent beaucoup. Mais celle aux Colossiens aussi a sa partie dogmatique et spéculative qui lui donne même son caractère propre et particulier. Ici nous avons à signaler avant tout la christologie qu'elle expose, les explications qu'elle donne relativement à la personne du Sauveur et à sa nature, et qui dans aucune autre épître paulinienne ne sont aussi étendues. Et si ailleurs les éléments de cette doctrine apparaissent comme faisant partie intégrante des convictions religieuses de l'âge apostolique, ici ils semblent avoir déjà passé par le creuset d'un travail scientifique, bien que celui-ci, comparé à ce qu'en ont fait les théologiens des siècles suivants, n'en soit encore qu'à son début. En même temps on s'aperçoit sans peine que cet exposé est fait en vue d'une conception différente, d'une philosophie étrangère, d'une théosophie, enfin, comme on dirait de nos jours, laquelle menaçait de déplacer la base de l'Évangile, soit en assignant à Christ, dans l'économie du salut, une place qui aurait amoindri sa dignité, soit en revendiquant pour d'autres êtres un rang qui ne leur appartenait pas. Cette épître devient ainsi essentiellement polémique, et c'est encore là un caractère très-saillant par lequel elle se distingue de la précédente. On peut même dire qu'elles se complètent l'une l'autre, la seconde appliquant à une situation donnée et concrète ce que la première avait établi d'une manière plus abstraite et purement théorique.

VI.

Ce dernier caractère de l'épître aux Éphésiens mérite une attention plus particulière pour une autre raison encore, qui nous conduira directement à la question d'authenticité. Ce n'est pas seulement à sa première partie que s'applique l'observation que nous venons de faire; on peut dire que, d'un bout à l'autre, l'épître n'offre guère de traces de relations personnelles et intimes

entre l'auteur et les lecteurs auxquels il s'adresse. Il n'y a là aucun souvenir d'anciens rapports, aucune salutation nominative. L'auteur semble parler à des gens qui ne le connaissent pas et qu'il n'a jamais connus non plus. On y cherche en vain le nom de Timothée, lequel, si la lettre est authentique, doit s'être trouvé alors dans la société de Paul (v. Col. I, 1. Philém. 1), et qui n'aurait pas dû manquer de saluer une communauté où il avait longtemps vécu lui-même dans l'intimité de son maître. L'auteur parle de la foi et de la charité des chrétiens auxquels il écrit, comme en ayant été informé par des tiers (chap. I, 15); il parle de sa thèse favorite de l'universalité de la grâce et de la vocation des gentils, comme si pour ses lecteurs c'était là quelque chose de tout nouveau (chap. III, 6); il a l'air de supposer qu'ils ignorent même qu'il revendique pour lui la mission spéciale de proclamer hautement cette vérité capitale (chap. III, 2). Et si dans ce dernier passage (comp. chap. IV, 21), au lieu de traduire sa phrase : *si tant est que* vous ayez connaissance, etc., on peut dire à la rigueur : *puisque* vous avez appris, etc., ce n'en est pas moins une locution passablement singulière dans la bouche d'un homme qui pendant des années a évangélisé la communauté à laquelle il s'adresse ici, et l'a sans doute familiarisée avec ces faits et ces idées.

De tous ces faits, la critique a tiré la conclusion que l'apôtre Paul, le fondateur de l'église d'Éphèse, qui y a séjourné longtemps, et qui s'y est créé des relations si intimes (Actes XIX, XX), ne saurait être regardé comme l'auteur d'une lettre qui n'en dit mot, et qui glisse si froidement sur de pareils souvenirs. Mais avant d'en venir à cette extrémité, il y a encore d'autres points à examiner, qui sont de nature à changer la position de la question. S'il est permis de dire : Paul ne peut avoir écrit ainsi aux Éphésiens, cette proposition, comme on voit, se compose de deux éléments. En effet, elle affirme à la fois que Paul ne peut pas être l'auteur, et que les Éphésiens ne peuvent pas avoir été les destinataires. Voyons, avant de conclure, si cette dernière thèse ne pourrait pas être vraie, sans que la première dût l'être également. Le titre seul de cet écrit, bien qu'il soit reconnu et adopté par tous les docteurs catholiques, aussi anciennement que nous trouvons chez eux des citations nominatives d'épîtres pauliniennes, ce titre, disons-nous, ne suffit pas pour décider la chose. On sait que les titres des divers livres du

Nouveau Testament n'y ont pas été ajoutés par les auteurs eux-mêmes. Quant aux épîtres, c'est dans la première phrase du texte qu'ils avaient l'habitude d'en indiquer la destination. Et c'est encore ainsi que la presque totalité de nos manuscrits et de nos éditions mettent ici la phrase : *Paul..... aux fidèles d'Éphèse.* Mais nous savons de science certaine que ce dernier nom ne s'y lisait pas dans l'origine. Saint Basile, qui a vécu dans la seconde moitié du quatrième siècle, affirme que de son temps on ne le trouvait pas dans les manuscrits les plus anciens, et que cette omission était attestée également par les écrivains antérieurs. En effet, nous apprenons la même chose par Origène, et indirectement déjà par Tertullien, qui fait un crime à l'hérétique Marcion d'avoir donné un autre titre à cette épître, mais qui ne l'accuse pas d'avoir altéré le texte même, ce qu'il n'aurait pas manqué de faire s'il y avait eu lieu, puisqu'il tient à signaler toutes les peccadilles critiques du philosophe de Sinope. Après tous ces docteurs, saint Jérôme aussi connaît le fait de l'absence du nom propre dans le premier verset. Aujourd'hui encore, nous constatons qu'il manque dans les deux plus anciens manuscrits que nous possédions, celui du Vatican et celui du Sinaï, où une main plus récente l'a ajouté en marge. Or, comme on n'entrevoit pas la moindre raison pourquoi les copistes auraient arbitrairement omis dans le texte le nom de la communauté à laquelle l'épître était adressée, il faut bien admettre que cette omission a été le fait de l'auteur lui-même.

Ceci nous conduira à la supposition que cet écrit d'une portée tout à fait générale, et faisant si complétement abstraction de tout rapport local ou personnel, est proprement une encyclique, ou, comme les anciens disaient, une épître catholique, destinée aux différentes églises de l'intérieur de l'Asie proconsulaire. Nous savons que le christianisme avait pénétré dans ces contrées dès l'époque de Paul (Col. IV, 13. Apoc. II; III), mais il est probable que cela s'est fait sans la participation directe de cet apôtre (Col. II, 2), et par suite des relations journalières que les habitants des autres villes de la province entretenaient avec ceux du chef-lieu, d'Éphèse.

Il y a encore un autre fait qui vient à l'appui de cette hypothèse. A la fin de l'épître aux Colossiens (IV, 16), nous lisons ces mots : Lorsque cette lettre aura été lue chez vous, faites en sorte qu'elle soit aussi lue dans l'église de Laodicée, et

que vous lisiez celle de Laodicée à votre tour. Évidemment il s'agit ici d'un échange de lettres entre deux églises voisines, et nous ne voyons aucune difficulté à admettre que celle qui devait arriver aux Colossiens par la voie de Laodicée a été précisément notre épître dite aux Éphésiens. Aussi bien cette combinaison est-elle adoptée aujourd'hui par la plupart des auteurs qui soutiennent l'authenticité de cette épître. Seulement on se divise encore sur la question de savoir si elle a eu réellement, et dès le principe, une destination plus générale, de manière que Laodicée n'aurait été que l'une des villes auxquelles elle devait parvenir, ou si elle était destinée aux chrétiens de Laodicée seuls, comme l'a déjà pensé Marcion au second siècle. Mais dans ce cas, il faudrait encore expliquer comment le nom de cette ville a pu disparaître si tôt du texte, sauf à être remplacé ultérieurement et arbitrairement par celui d'Éphèse. Toujours est-il que cette insertion d'un nom propre dans un texte qui n'en contenait point, ou, si l'on veut, cette substitution d'un nom à l'autre, donne ouverture à bien des suppositions, dont aucune n'est assez plausible pour l'emporter sur toutes les autres. Car même avec l'hypothèse d'une lettre encyclique, on peut se demander s'il est bien probable que l'auteur ait laissé le nom en blanc, sauf à faire insérer ceux des diverses églises à mesure que des copies leur en étaient remises, ou s'il n'aurait pas été plus naturel de nommer directement la province entière. Il faut convenir que tous ces embarras n'existent pas pour ceux qui regardent l'épître comme une pièce apocryphe.

Tant qu'on ne voudra pas se décider pour cette solution radicale, voici comment on pourrait se représenter l'origine et les rapports si intimes, mais exceptionnels, des deux épîtres dont nous nous occupons en ce moment. L'apôtre, ayant eu connaissance, pendant sa captivité de Césarée, de l'état des communautés de la Phrygie, avec lesquelles il n'avait pas eu auparavant des relations personnelles et directes, profita du voyage de Tychicus, qui rentrait dans sa patrie, pour leur faire parvenir, par son entremise, une missive d'une portée toute générale. Ces églises s'étaient recrutées exclusivement parmi les païens (Éph. II, 11 suiv., 19; III, 1, 6; IV, 17; V, 8. Col. I, 21; II, 13; III, 7), et avaient été d'autant plus accessibles aux idées de cette philosophie que nous avons caractérisée plus haut. C'est dans ces contrées qu'elle était surtout répandue; la superstition, le goût

des sciences occultes, l'amour du mystère et des merveilles y avaient pris la place des anciennes croyances populaires (Actes XIII; XIX). En vue de cet état des choses, l'apôtre prend à tâche d'opposer la vraie philosophie de l'Évangile à la fausse philosophie du monde, et de bien faire comprendre à ses lecteurs quels immenses bienfaits leur étaient assurés par suite de leur nouveau rapport avec le Christ. Il relève surtout celui de l'universalité du salut et de la fraternité des nations, désormais cimentée par le sang versé sur la croix, et par la communication de l'esprit de Dieu à tous les croyants indistinctement. A cela s'ajoutent des exhortations morales, comme elles pouvaient sembler utiles et nécessaires en face d'une population à peine sortie du paganisme. Avant que cette lettre ne partît, un autre ami de Paul également présent, Épaphrodite, que nous devons supposer avoir puissamment contribué à la fondation de l'église de Colosses (chap. I, 7), et qui connaissait exactement les tendances de ses compatriotes et les dangers qui menaçaient parmi eux la pureté de l'Évangile, engagea l'apôtre à écrire une seconde lettre, dans laquelle ces tendances et ces dangers devaient être l'objet de représentations plus directes et plus spéciales. En effet, l'épître aux Colossiens entre dans les détails de l'enseignement qu'il s'agissait de combattre; elle est plus polémique que l'autre et pour ainsi dire plus personnelle. Que dans la partie pratique, l'auteur, obligé encore de s'en tenir aux généralités, cette église lui étant inconnue, se soit répété, qu'il ait été amené à se mouvoir dans le même cercle d'idées, que quelquefois les mêmes phrases soient tombées de sa plume, cela n'est pas étonnant, et à cet égard encore il convient de faire remarquer que, malgré l'identité du sujet, la forme ou l'expression de la pensée accuse une parfaite indépendance de l'esprit.

Voilà comment nous nous expliquons les faits que nous avons dû reconnaître et constater, et qui ont été pour beaucoup dans le jugement défavorable formulé à l'égard de l'une ou de l'autre épître, et même de toutes les deux. On remarquera que nous demandons la priorité pour celle aux Éphésiens, contrairement à l'opinion plus généralement adoptée, même parmi les défenseurs de l'authenticité. Ces derniers se fondent d'ordinaire sur Éph. VI, 21, où l'apôtre dit : Pour que vous aussi vous sachiez ce qui me concerne, Tychicus vous le fera connaître. Ce mot : *vous aussi* (mis en regard de celui qui se lit Col. IV, 7 : Tychicus vous fera

connaître ce qui me concerne), leur semble militer très-positivement en faveur de la priorité de l'épître aux Colossiens. A la rigueur on pourrait répondre que, dans l'épître aux Éphésiens, c'est un post-scriptum qui ne préjuge rien relativement à la rédaction du corps même de cet écrit. Mais nous n'avons pas besoin de cet expédient. La phrase en question peut aussi être considérée comme correspondante à celle du chap. I, v. 15, où Paul dit avoir appris ce qui concerne ses lecteurs, de manière qu'à son tour il leur fait entrevoir un échange de nouvelles ou de renseignements sur ce qui le concerne lui-même. Il y a plus : Si l'épître que les Colossiens devaient recevoir de Laodicée est identique avec notre épître dite aux Éphésiens, celle-ci doit avoir été écrite la première, autrement l'auteur n'en parlerait pas aux Colossiens (chap. IV, 16) comme d'une pièce déjà existante. Enfin, en comparant l'un à l'autre les deux textes qui offrent le plus de ressemblance (Éph. V, 21 suiv. Col. III, 18 suiv.), on arrive à se demander, s'il n'est pas dans la nature des choses que, lorsqu'on écrit deux fois sur le même sujet, sans vouloir se copier mot à mot, on abrège plutôt qu'on n'allonge son discours ?

VII.

Nous avons essayé, dans les paragraphes précédents, d'expliquer l'origine des deux épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens, de manière à rendre plausible l'opinion traditionnelle qui les reconnaît comme authentiques, comme l'œuvre de l'apôtre Paul, comme pouvant se concilier avec ce que nous savons de son histoire et des tendances de son époque. Cependant nous n'avons pas encore touché à un certain nombre d'arguments de détail, produits par les savants qui soutiennent la thèse contraire. Ils ont signalé, outre les textes dont nous avons déjà été amené à nous occuper, une série d'autres passages qui, selon eux, provoquent le soupçon et autorisent le doute. Et le nombre en est tel, qu'à lui seul il pourrait faire apparaître l'hypothèse négative comme un fait désormais établi d'une manière irréfragable. Sans nous laisser éblouir par cette apparence, nous ne devons pas les passer sous silence, et voir jusqu'à quel point ils peuvent servir à corroborer les combinaisons qu'on prétend mettre à la place de la tradition.

En général, on insiste beaucoup de ce côté-là, et beaucoup trop, ce nous semble, sur tout ce qui offre une nuance de style ou d'idées qu'on n'a pas rencontrée dans les épîtres écrites antérieurement. On épluche les phrases, on s'arrête à chaque tournure nouvelle, à chaque élément de doctrine qui ne s'est pas encore présenté sous la plume de Paul, ou auquel est donné ici une expression ou un développement qui n'a pas son parallèle exact dans ce qu'on appelle les grandes épîtres. Comment donc ? Voilà un auteur dont l'œuvre entière, en admettant l'authenticité de toutes les épîtres qui portent le nom de Paul, se compose d'une douzaine de pièces détachées à répartir sur une douzaine d'années, et formant ensemble cent pages à peine, de sorte qu'on pourrait presque les appeler feuilles volantes. Ces pièces sont des écrits de circonstance, rédigés en vue de besoins locaux, de situations diverses, de préoccupations de tout genre ; et l'on veut qu'il ne puisse y avoir là de variété plus ou moins sensible, soit relativement à la forme et à la diction, soit quant au point de vue, à la conception théologique, à ce qui relève du travail intellectuel d'un penseur qui a trop de génie pour rester stationnaire ? Mais à ce prix il serait facile aux critiques d'un autre siècle de nous contester les droits d'auteur, à nous autres qui, dans une longue série d'années, avons eu l'occasion de publier plusieurs ouvrages et un grand nombre d'articles de moindre dimension. A ce prix encore, on pourrait, sans trop de peine, démontrer l'inauthenticité de n'importe quelle épître dite paulinienne, en se fondant tour à tour sur telle autre, qu'on prendrait pour norme ou règle du style et de la méthode de l'apôtre. Est-ce donc que l'épître aux Romains ressemble à celles aux Corinthiens ? Est-ce qu'il n'y aurait pas moyen d'établir, avec de pareils procédés, que, de ces dernières, la seconde ne peut pas avoir le même auteur que la première ? Cela s'est déjà fait à l'égard des deux épîtres aux Thessaloniciens et même la seconde aux Corinthiens s'est vue entamée ainsi, en ce qu'on a cru devoir suspecter l'authenticité d'un certain passage assez étendu.

Quand une fois l'idée de la non-authenticité se fut présentée aux esprits, par suite des diverses considérations que nous avons déjà discutées, on n'a été que trop enclin à l'étayer au moyen d'arguments supplémentaires, dont aucun, à lui seul, n'avait une valeur absolue et n'aurait pu servir de point de départ à la critique. Il ne sera pas hors de propos d'en mettre quelques-uns sous les yeux de nos lecteurs.

Dans les deux épîtres en question, on rencontre un certain nombre de termes théologiques qui ne se retrouvent pas ailleurs sous la plume de Paul. C'est vrai : mais il n'y a pas, dans toute la collection, une seule épître qui ne présente le même phénomène, et le nombre de ces expressions uniques est même beaucoup plus grand ailleurs. Quel auteur peut donc loger tout son trésor de vocables dans quelques pages ? Et Paul, qui a été en quelque sorte le créateur de la langue théologique du christianisme, ne devait-il pas aussi enrichir et compléter son dictionnaire avec le temps ? On a remarqué, par exemple, que notre auteur se sert du mot : *rémission* des péchés (Éph. I, 7. Col. I, 14). De fait, ce mot ne se lit dans aucun autre écrit paulinien. Est-ce à dire que l'idée même de la rémission des péchés a été étrangère à la théologie de l'apôtre ? Rien qu'en posant cette question, on aura réduit l'objection à sa juste valeur. On a relevé, comme un fait digne d'attention, qu'une fois (Col. III, 11) notre auteur, en analysant l'idée de l'universalité des hommes, dit : les Grecs et les Juifs, tandis que le vrai Paul dit toujours les Juifs et les Grecs. La portée de cette remarque nous échappe, d'autant plus que, dans la plupart des cas, cette dernière formule avait sa raison d'être particulière (Rom. I, 16 ; II, 9 suiv.; III, 9. Gal. III, 28, etc.). On dit encore que dans nos deux épîtres le terme d'*église* est régulièrement et fréquemment employé dans le sens abstrait d'après lequel il désigne la totalité des croyants, tandis que Paul s'en sert dans le sens individuel et local, quand il parle soit d'une communauté particulière ou des églises au pluriel. On en conclut que ces épîtres appartiennent à une époque où la notion de l'Église universelle, catholique, s'était déjà imposée à la théologie, le siècle apostolique ne connaissant encore que des associations éparses et indépendantes l'une de l'autre. Nous sommes dans le cas de nous inscrire en faux contre l'assertion elle-même et contre la conséquence qu'on veut en tirer. L'emploi du mot, dans le sens concret ou restreint, se rencontre aussi Col. IV, 15 suiv., et si le sens abstrait ou général revient plus souvent dans les deux épîtres, c'est que l'auteur y traite précisément ce point de doctrine. Mais celui-ci n'est pas le moins du monde quelque chose de nouveau, d'étranger à l'enseignement et au langage de Paul (1 Cor. VI, 4 ; X, 32 ; XI, 22 ; XII, 28 ; XV, 9. Gal. I, 13), et il nous semble vraiment impossible de concevoir la théologie de cet apôtre, dans n'importe quel stade de son développement, sans y faire entrer l'idée de l'unité de l'Église.

Voici maintenant quelques exemples d'objections puisées dans des faits historiques. On s'étonne que plusieurs fois (Col. I, 6, 23) il soit dit que l'Évangile a été prêché dans le monde entier, ce qui n'est pas vrai pour l'époque de Paul. Mais cette assertion est-elle donc plus exacte cinquante ou soixante ans après sa mort? L'horizon géographique de la génération contemporaine, surtout dans la partie orientale de l'empire romain, était-il donc si étendu? Si l'on veut presser la lettre, le passage Rom. XV, 19 contient également une exagération, et Clément de Rome, à la fin du premier siècle, dit, lui aussi (Ép. aux Corinth. chap. 5), que Paul a évangélisé le monde entier de l'Orient à l'Occident. Ensuite on trouve déplacé que l'auteur se décerne des éloges en parlant de son intelligence de la révélation (Éph. III, 4). Mais le vrai Paul ne se prévaut-il pas également de sa supériorité, tout en la rapportant, comme cela se voit ici, à une dispensation de la grâce de Dieu et non à ses propres études? (Gal. I; II, 6; 1 Cor. II; 2 Cor. XI, 5 suiv., etc.) On se récrie contre la singulière exégèse dans Éph. IV, 8; mais celle de Gal. III, 16 est-elle donc mieux fondée, si l'on s'en tient à la philologie et à l'histoire? Et ne savons-nous pas, par de nombreux passages des épîtres aux Romains et aux Galates, que Paul, à l'égard des théories et des méthodes exégétiques, était le disciple des écoles juives de son temps? On prétend encore que l'auteur, en se disant le dernier des fidèles (Éph. III, 8), n'a fait que copier, en l'exagérant, le mot de 1 Cor. XV, 9, où Paul s'était appelé le dernier des apôtres. Mais il nous semble que le changement dans l'expression ne devrait pas nous empêcher de reconnaître, des deux côtés, le même sentiment d'humilité, inspiré à l'écrivain par la comparaison de la haute importance de l'Évangile, considéré au point de vue de son origine et de son but, avec la faiblesse et l'insuffisance des mortels appelés à lui servir d'organes. (Comp. 2 Cor. III, 5 s.; IV, 7 s.)

Mais ce sont surtout les prétendues traces du gnosticisme du second siècle qui ont déterminé le jugement formulé par un grand nombre de nos contemporains. Il est vrai que plusieurs des expressions particulières à ces deux épîtres ont été en vogue chez certains philosophes ou chefs de secte d'une époque plus récente; il est vrai aussi que l'épître aux Colossiens parle d'une fausse philosophie et que sa polémique s'adresse à des conceptions qu'on rencontre encore dans les systèmes de ces hérétiques. Mais nous maintenons, d'un côté, que les premières origines de ces concep-

tions remontent plus haut, et de l'autre, qu'aucun de ces systèmes, tels qu'ils furent formulés longtemps après la fin de l'âge apostolique, ne se reconnaît dans nos textes. Est-ce donc chose absolument inadmissible que les auteurs de ces systèmes aient emprunté, en partie du moins, leur terminologie au langage de la science religieuse, à peine encore ébauchée, de l'Église? Pourquoi donc un nombre bien plus grand de vocables du dictionnaire philosophique du gnosticisme, et de termes répondant à des notions bien plus essentielles de ces systèmes, ne se rencontrent-ils pas ici? L'auteur était-il incapable de comprendre la pensée de ses adversaires ou assez maladroit pour ne pas savoir en démêler la base ou le pivot?

On dit qu'il est parlé là (Éph. II, 2) d'un *éon* personnel, dieu ou chef de ce monde, et opposé au vrai Dieu. De fait, il est question du diable, lequel n'est certes pas une création de la philosophie du second siècle, et pour ce qui est du terme grec qu'on suspecte, il se lit aussi Rom. XII, 2, et doit s'entendre de *l'esprit* du siècle, essentiellement mauvais et pervers, comme nous disons encore aujourd'hui. Tout aussi peu nous arrêterons-nous à prouver que les *éons*, en nombre pluriel, que l'on a découverts dans Éph. II, 7 et III, 21, sont tout simplement les siècles de l'avenir, comme dans vingt autres endroits des épîtres. C'est ici qu'il convient de faire mention des passages où il est parlé des anges (Éph. I, 21. Col. I, 16; II, 15), qu'on se plaît également à combiner avec la théorie gnostique des éons ou êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme. Mais les anges, bons et mauvais, reparaissent partout dans la littérature apostolique, à laquelle ils sont parvenus par la voie du judaïsme, et les noms mêmes, par lesquels ils sont désignés ici, se lisent aussi Rom. VIII, 38. 1 Cor. XV, 24, et dans ce dernier passage, comme dans ceux que nous venons d'alléguer, ils sont introduits dans le but de revendiquer pour Christ la place suprême dans l'ordre de la création.

Les termes de mystère, de sagesse, de lumière, de ténèbres, de *gnosis* même, non seulement sont familiers à l'apôtre Paul, nous les retrouvons jusque dans la bouche de Jésus, à moins que nous voulions contester l'authenticité de ses apophthegmes les plus populaires, consignés dans les évangiles synoptiques. S'il y a là une trace de dépendance, c'est bien du côté du gnosticisme que nous la constaterons. Mais on relève surtout le mot *plénitude*

(*plêroma*), qui joue un grand rôle dans le système du gnostique Valentin, et on croit y trouver la preuve la plus patente de ce que l'auteur (Col. I, 19; II, 9. Éph. I, 23; III, 19; IV, 13) aurait eu en vue ce système particulier pour le combattre directement. Le commentaire fera voir que ce mot, qui est un nom commun d'une signification primitivement toute matérielle, est employé ici dans différentes acceptions, et nulle part de manière à ne pouvoir s'expliquer sans le secours d'une philosophie étrangère au christianisme.

Mais, enfin, est-ce donc le gnosticisme du second siècle qui prêchait l'ascétisme judaïque, qui prescrivait des règles sévères sur ce qu'il est permis ou défendu de manger et de boire, qui tenait à la stricte célébration des fêtes et du sabbat (Col. II, 16), ou qui exigeait la circoncision (Col. II, 11; III, 11)? Ne devrait-on pas plutôt, en vue de ces passages, songer à quelque chose d'analogue aux tendances combattues dans les épîtres aux Galates et aux Romains, mais qui, dans la localité où nous conduisent les épîtres de la captivité, s'étaient alliées et amalgamées avec des éléments que le judaïsme pharisaïque pur n'avait pas adoptés dans sa propre sphère? L'auteur comprend tout cela sous le nom des *éléments du monde* (Col. II, 8, 20), terme par lequel il désigne des conceptions et des croyances appartenant à un niveau inférieur de l'intelligence religieuse, absolument comme l'auteur de l'épître aux Galates (IV, 3, 9) le fait aussi.

Si nous ne nous sommes pas laissé entraîner par le préjugé traditionnel, en trouvant insuffisants les arguments par lesquels la critique moderne a cru pouvoir le contredire et le corriger, nous pouvons tout au moins dire que la cause de l'authenticité des deux épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens n'est pas encore désespérée, et qu'il conviendrait de suspendre l'arrêt définitif, si tant est qu'on ne veuille pas dès à présent conclure dans le sens que nous avons cherché à faire prévaloir.

Cependant nous dirons franchement qu'il nous reste un doute à nous-même, et un doute très-sérieux, que nous devons soumettre à l'appréciation de nos lecteurs et de la science impartiale. Ce doute se rapporte à l'épître aux Éphésiens et nous est suggéré par le passage chap. III, 5. L'auteur y dit que le mystère de Christ, c'est-à-dire le fait de l'universalité de la grâce et de la rédemption, n'a point été connu des mortels, dans les âges passés, tel qu'il a été révélé *maintenant à ses saints apôtres et prophètes.*

Paul a-t-il pu écrire cette phrase? La mention des prophètes, comme ayant reçu des révélations relatives à la nouvelle alliance et à son fondateur, n'aurait rien qui dût nous arrêter (comp. Rom. III, 21, etc.), mais ce mot *maintenant*, et la place qui leur est assignée après les apôtres (comp. chap. II, 20), semble devoir exclure ici ceux de l'Ancien Testament. On arrive ainsi à songer de préférence aux prophètes des églises chrétiennes (Éph. IV, 11. 1 Cor. XII ; XIV), disciples et successeurs des apôtres. Et puis les *saints* apôtres ! Qu'on en compte douze ou treize ou un nombre indéterminé, forment-ils donc, au gré de Paul, une classe à part, privilégiée et pouvant revendiquer cette épithète comme une prérogative? Mais tout cela n'est encore rien auprès de cette autre question bien plus embarrassante : Est-il donc vrai que *les* apôtres, nommés ici de manière que nul n'est exclu de ceux qui pouvaient s'honorer de ce nom, que *tous* les apôtres, disons-nous, avaient reconnu si clairement le grand principe de la vocation des gentils? Paul ne parle-t-il pas ailleurs, et précisément en vue de ce principe, de *son* évangile à lui, et ici même ne mentionne-t-il pas la mission spéciale qu'il a reçue de faire connaître au monde ce mystère particulier? N'insinue-t-il pas très-nettement que ses collègues de Jérusalem n'étaient pas à la hauteur de cette conception (Gal. II, 8 suiv,. 14 suiv.)? Comment croire qu'ici il ait fait abstraction de cette nuance si importante? L'auteur de la phrase en question ne semble-t-il pas se placer à une grande distance du siècle apostolique et se représenter déjà les apôtres comme un corps solidaire, ainsi que cela est devenu le point de vue des générations suivantes, puisqu'il leur réserve, à eux exclusivement, un titre honorifique qui, de leur temps, revenait à tous les fidèles?

Nous avouons que ces textes, à notre avis, jettent dans la balance de la critique un poids qui est de force à la faire incliner vers la solution négative du problème. Et nous ne voyons d'autre moyen d'en affaiblir la portée, qu'en nous retranchant derrière l'hypothèse très-hasardée d'une altération du texte. De fait, nous pourrions alléguer d'anciens témoins qui omettent les *saints* ou les *apôtres*. Mais cela suffit-il? Tant que le mot *maintenant* reste, les prophètes ne sont pas ceux de l'Ancien Testament. Il faudrait se décider hardiment à retrancher tout le verset 5 ou au moins la seconde moitié. Quelques éditeurs modernes ont mis une virgule après les saints; cela nous débarrasserait de l'une des principales

objections, mais non de l'autre, qui n'est pas moins grave. Nous ferons plutôt remarquer, en faveur de notre hypothèse, qu'il y a une flagrante contradiction entre ce verset 5 et ce qui précède. En effet, il attribue à *tous* les apôtres ce que le verset 3 réservait explicitement à Paul seul, par une espèce de privilége. Comme l'idée du *mystère* (c'est-à-dire de la vérité révélée seulement dans ces derniers temps), revient fréquemment dans les écrits de Paul (Rom. XI, 25; XVI, 25. 1 Cor. II, *passim*; IV, 1; XV, 51, etc.), un copiste ou lecteur a bien pu vouloir compléter la définition de celui dont il est question ici, et cette manière de voir nous paraît surtout pouvoir s'appuyer sur un passage parallèle (Col. I, 26), qui a une certaine analogie avec le nôtre sans offrir la même difficulté. Il y a encore un autre passage dans cette même épître aux Éphésiens où les apôtres se trouvent associés aux prophètes (ces derniers à prendre dans le sens indiqué ci-dessus). Mais ce passage (chap. II, 20) ne provoque pas les mêmes objections que celui du troisième chapitre. Car non seulement l'épithète de *saints* y est appliquée à tous les chrétiens (v. 19) et manque précisément là où elle aurait éveillé le soupçon, mais il y est question de la prédication chrétienne en général, à laquelle ont pris part tous les apôtres et leurs disciples, qui tous peuvent être considérés comme contemporains de l'auteur, et qui sont d'autant plus naturellement introduits ici au pluriel, qu'il est parlé de toutes les églises, et spécialement de celles de la Phrygie que Paul n'avait pas fondées lui-même.

AUX ÉPHÉSIENS

Paul, apôtre de Jésus-Christ par la volonté de Dieu, aux saints et fidèles en Jésus-Christ [qui sont à Éphèse] : que la grâce et la paix soient sur vous de la part de Dieu, notre père, et de notre Seigneur Jésus-Christ.

I, 1, 2. La formule de salutation n'offre rien de particulier ; elle est l'une des plus simples dans ces épîtres et présente le plus d'analogie avec celle adressée aux Colossiens, d'après le texte vulgaire. Relativement à la variante concernant le nom d'Éphèse, nous renvoyons le lecteur à notre introduction.

[3] Béni soit Dieu, le père de notre Seigneur Jésus-Christ, qui nous a bénis en Christ dans les cieux, de toutes sortes de bénédictions spirituelles, en tant qu'il nous a élus en lui, avant la création du monde, pour que nous fussions saints et irréprochables devant lui, et qu'il nous a prédestinés par amour à devenir ses enfants par Jésus-Christ, selon le bon plaisir de sa volonté, à la gloire et louange de sa grâce, dont il nous a gratifiés dans son bien-aimé. [7] C'est en lui que nous avons la rédemption, par son sang, la rémission des péchés, selon la richesse de sa grâce, qu'il a fait abonder sur nous en toute sagesse et intelligence, en nous faisant connaître le mystère de sa volonté, selon son bon plaisir, qu'il s'était proposé en lui-

même pour la dispensation de l'accomplissement des temps : savoir de tout réunir en Christ, comme sous un seul chef, tant ce qui est au ciel que ce qui est sur la terre ; en Christ, dans lequel nous avons aussi été incorporés au peuple de Dieu, pour y avoir été prédestinés selon la détermination de celui qui opère toutes choses selon sa libre volonté, afin que nous servions à la louange de sa gloire après avoir d'abord espéré en Christ. [13] Vous aussi, après avoir entendu la parole de vérité, l'évangile de votre salut, vous avez cru en lui et avez été scellés du saint esprit, qui vous était promis, lequel est un gage de notre héritage, pour la rédemption de ceux qui appartiennent à Dieu et pour la louange de sa gloire.

I, 3-14. Tout le premier chapitre de cette épître (v. 3-23) ne se compose, quant à sa forme syntactique, que de deux phrases, que nous avons cherché à traduire aussi lucidement que possible, sans en trop altérer la construction, tout en nous permettant deux ou trois coupes indispensables. On est assez accoutumé à voir débuter l'apôtre Paul par des morceaux d'une rhétorique un peu embarrassée, mais qui ne tarde pas à faire place à un style plus simple et plus naturel ; mais nulle part les parenthèses, les phrases incidentes, les participes et les relatifs ne sont accumulés autant qu'ici. Il convient donc de demander à l'analyse ce que la traduction littérale ne peut pas donner à elle seule au lecteur.

L'idée par laquelle l'auteur commence est encore une action de grâces adressée à Dieu au sujet de l'Évangile ; mais cette fois il prend cette idée de plus haut que d'ordinaire et il entre dans des considérations générales sur les plans et décrets de Dieu, à l'égard de l'humanité. Ce n'est que tout à la fin (v. 13), qu'il applique ces vérités générales à ses lecteurs d'aujourd'hui.

La révélation évangélique est, de prime abord, caractérisée au point de vue des biens qu'elle offre à l'humanité. Elle est donc appelée une *bénédiction*, et cette bénédiction est 1° *spirituelle*, soit à cause de la nature des choses qu'elle donne, soit eu égard à l'organe auquel elle s'adresse. En tout cas elle constitue un privilége pour quelques-uns, tandis que les biens matériels sont accordés abondamment par la providence à toutes les créatures. Car 2° elle est donnée *en Christ*, c'est-à-dire à ceux-là seuls qui s'attachent et s'unissent à Christ, et uniquement par l'entremise et l'intervention de celui-ci ; enfin 3° elle nous est donnée *dans les cieux*, soit que Paul veuille simplement dire que Dieu, qui demeure au ciel, en

est l'auteur, soit qu'il faille entendre qu'elle nous appelle au ciel et qu'elle y sera un jour accomplie et parfaite. Cette dernière idée se retrouve au chap. II, 6 ; comp. Col. III, 3.

Ce qui suit peut être regardé comme l'exposé sommaire de l'Évangile, considéré sous les deux points de vue de son origine (la libre volonté de Dieu) et de son résultat (le salut de l'homme).

Dieu nous a bénis 1° en tant qu'il nous a *élus* et *prédestinés selon le bon plaisir de sa volonté* (v. 4, 5, 11). L'apôtre accumule les expressions qui établissent la liberté absolue de la volonté de Dieu, et qui peuvent faire ressortir l'absence complète de tout mérite, de toute intervention de la part de l'homme dans l'œuvre du salut. Le passage que nous avons devant nous est l'un des plus formels, des plus explicites à cet égard, et a été regardé de tout temps comme un texte à consulter de préférence au sujet du dogme de la prédestination. Nous sommes loin de vouloir amoindrir sa portée ou de méconnaître la légitimité logique des thèses que la théologie en a dérivées. Nous ferons cependant observer que l'apôtre n'a pas en vue ici le côté de la question auquel nous avons l'habitude de songer d'abord quand nous entendons prononcer le mot de prédestination. Il se préoccupe moins de l'application individuelle du décret de Dieu (si bien qu'il ne mentionne pas même ceux qui ne sont pas l'objet de la grâce), que de la théorie en elle-même. Il veut justifier ou motiver le sentiment de reconnaissance qu'il exprime, et qui doit animer tous ceux qui se trouvent dans ce rapport salutaire avec Dieu, en tant qu'ils savent que c'est uniquement à sa grâce prévenante et non à leurs efforts personnels qu'ils doivent les biens dont ils jouissent déjà ou qu'ils osent espérer encore.

Le mobile de Dieu, de la libre volonté duquel dépend le salut de l'humanité pécheresse, c'est *son amour* pour nous ; cette assertion est naturellement amenée par le contexte et justifiée par de nombreux passages parallèles (v. 6. 7 ; chap. II, 4 suiv., etc.), mais elle est très-mal à propos effacée par la ponctuation usitée dans le texte imprimé, et par la coupe vulgaire des versets. D'après celle-ci, il s'agirait de la charité chrétienne comme d'une qualité demandée à nous-mêmes. Cet amour de Dieu ne date pas d'une époque plus ou moins récente ; le dessein salutaire était formé dans la pensée de Dieu dès *avant la création* du monde ; mais il était resté un *mystère* pour les générations précédentes, parce que Dieu réservait sa *dispensation*, la mise en œuvre, l'inaugura-

tion d'un nouvel ordre de choses, ce qu'on peut appeler la nouvelle constitution de sa maison (*économie*), à *l'accomplissement des temps*, c'est-à-dire à une époque déterminée de l'histoire, qu'il avait choisie d'avance.

Il a déjà été dit, mais l'auteur le répète jusqu'à quatre fois, que cette élection est faite *en Christ*, comme celle d'Israël avait été faite en Abraham. Christ est *son fils bien-aimé*, désignation destinée à faire pressentir notre propre rapport avec Dieu ; Christ nous rend individuellement participants à la grâce de Dieu, puisque nous ne l'obtenons qu'autant que nous sommes *en* lui. Plus particulièrement il est fait mention du *sang de Christ*, c'est-à-dire de sa mort rédemptrice, cause prochaine de l'application de la grâce du Père, aux hommes qui en doivent profiter.

Dieu nous a bénis 2° en nous accordant une série de biens qui sont énumérés en différents endroits du texte, sans que l'auteur s'astreigne à un ordre déterminé par la nature des choses. Ainsi il est dit que Dieu nous fit *connaître* ce mystère et nous révéla son dessein éternel; que cette révélation nous procura la vraie *sagesse et intelligence*, puisqu'il n'y a pas de science plus haute et plus désirable que celle des volontés de Dieu ; que par Christ nous eûmes la *rédemption*, notion qui ailleurs est appliquée à l'affranchissement du joug de la loi et de la puissance du péché, mais qui ici est identifiée avec la *rémission des péchés*, c'est-à-dire circonscrite dans la sphère de la coulpe antérieurement contractée. Puis, comme conséquence naturelle de ces prémisses, l'auteur insiste sur ce que l'union avec Christ doit aussi se manifester dans la vie pratique, en ce que nous devons être *saints* et *irréprochables*, car c'est là le dernier but de Dieu, qui reste toujours notre juge et qui, comme tel, et pour que nous ne soyons pas perdus, veut que nous paraissions *devant lui*, avec ces qualités que nous obtenons précisément par sa grâce. Dans cette nouvelle condition nous sommes *devenus ses enfants*, dans un sens plus intime, et par une espèce d'adoption ; nous sommes *incorporés au peuple de Dieu* (littéralement: nous sommes compris dans la propriété de Dieu, d'après une métaphore très-usitée dans l'Ancien Testament, où Israël est désigné ainsi), auquel nous (l'auteur a en vue des lecteurs d'origine païenne), nous n'appartenions pas par notre naissance. (Une variante dit simplement: nous avons été appelés.) Enfin, l'apôtre ouvre à ses lecteurs la perspective d'un état idéal, où tous les êtres saints, les anges *au*

ciel, et les hommes sanctifiés *sur la terre*, seront unis en Christ comme *sous un chef* commun, et ne formeront plus qu'une seule et grande famille de Dieu (Col. I, 20). Cette idée de la famille de Dieu, comprenant non-seulement les nations ailleurs divisées, Juifs et païens, mais encore les créatures célestes, était précisément le mystère à révéler à la génération présente.

Tous ces faits, tant ceux qui sont déjà accomplis que ceux qui sont destinés à se réaliser dans l'avenir, doivent nécessairement tourner à la *gloire de Dieu*, puisque lui seul en est l'auteur et la cause, à l'exclusion de toute participation active des hommes. Aussi l'apôtre revient-il plusieurs fois à proclamer cette vérité, pour qu'il ne soit rien enlevé aux louanges qui reviennent à Dieu.

Avec le 13e verset, l'auteur passe à ses lecteurs, mais sans sortir de sa construction. Cette dernière est cependant obscure, en ce sens qu'il rattache ses phrases l'une à l'autre, et à deux reprises, au moyen du relatif *en qui*, que nous avons dû faire disparaître de notre traduction pour la rendre intelligible. Car ce relatif peut être expliqué de deux manières différentes. Notre traduction fait dire à l'apôtre tout simplement : en qui (en Christ) vous aussi vous avez cru, de manière que la répétition du relatif est censée avoir été amenée par l'intercalation d'une phrase incidente. Mais on pourrait aussi traduire : en qui vous aussi vous êtes (sauvés, unis, sanctifiés, etc.) depuis que vous avez entendu l'Évangile *auquel* vous avez cru... Pour ce qui est dit du *sceau* et du *gage* (des arrhes) de l'esprit saint, nous prions le lecteur de relire la note sur 2 Cor. I, 22. La dernière phrase aussi n'est pas absolument élevée au-dessus de tout doute, quant à son sens propre. Le texte dit littéralement : pour la *rédemption de l'acquisition* ; si ce dernier mot est pris dans le sens abstrait, ce serait une rédemption caractérisée comme ayant la vertu d'*acquérir*, c'est-à-dire de revendiquer, de libérer, ou une rédemption qui mène à une possession, à la félicité (comp. 1 Thess. V, 9. 2 Thess. II, 14). Nous avons préféré le sens concret, en disant la rédemption de ceux qui *sont acquis*, libérés, devenus par droit de rachat la propriété de celui qui les a rachetés.

[15] C'est pourquoi moi aussi, ayant appris votre foi au Seigneur Jésus et votre amour pour tous les fidèles, je ne cesse de rendre grâces pour vous, en faisant mention de vous dans mes prières,

pour que le Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ, le père de gloire, vous donne un esprit de sagesse et de révélation, afin de le connaître, et qu'il éclaire les yeux de votre cœur, afin que vous sachiez quelle espérance s'attache à sa vocation, quelle est la glorieuse richesse de l'héritage qu'il offre aux saints, et quelle est l'infinie grandeur de la puissance qu'il exerce en nous, les croyants, en faisant agir la vertu de sa force. [20] Cette même puissance, il l'a aussi fait agir en Christ, en le ressuscitant des morts; en le faisant asseoir à sa droite aux cieux, au-dessus de toute autorité, pouvoir, puissance et dignité, ou de quelque titre qui pourrait être nommé, non-seulement dans ce monde, mais aussi dans l'autre; en mettant toutes choses sous ses pieds et en le donnant comme chef suprême à l'Église, laquelle est son corps, la plénitude de celui qui remplit tout en tous.

I, 15-23. Nous disions que le préambule théologique général est amené, à partir du v. 13, sur le terrain de l'actualité. L'apôtre remercie Dieu de ce que sa grâce a fait pour les membres de l'église à laquelle il s'adresse en ce moment, et à cette occasion il remonte le cours de ses idées et revient encore une fois à décrire la puissance et la gloire de celui qui est l'auteur du salut, et de Christ qui en a été le promoteur, comme tout à l'heure il était descendu, de ces faits plus abstraits et plus généraux, jusqu'aux individus qu'il a devant lui.

Mais la prière d'actions de grâces est aussi une prière de requête, puisque le chrétien ne peut jamais s'estimer parfait, et qu'il sent qu'il lui reste toujours beaucoup à faire et à apprendre, et que pour cela il a besoin du secours de Dieu. Celui-ci doit donc donner aux siens en général, et aux lecteurs présents en particulier, d'abord un *esprit de sagesse et de révélation*, c'est-à-dire l'intelligence des desseins de Dieu qui n'ont pu être connus que par une manifestation spéciale d'en haut, et qui constituent la vraie sagesse ou philosophie nécessaire à l'homme; ensuite des *yeux éclairés* (au figuré) pour reconnaître ces trois choses: 1° quelle *espérance* s'attache à la vocation qui leur a été adressée; 2° quel glorieux *héritage* est réservé aux saints (ces deux phrases sont au fond synonymes, mais la première parle de la disposition subjective du croyant, la seconde de l'objet même qui est placé devant lui); 3° quelle est la *puissance* que Dieu exerce à notre profit, soit en nous sauvant de la mort, soit en nous fortifiant pour le bien, soit en nous conduisant à la félicité. On pourrait

ramener toutes ces phrases à cette seule formule : Puisse Dieu vous faire reconaître de plus en plus ce qu'il a fait pour les hommes, et pour vous en particulier, en vous élisant, en vous appelant, enfin en vous donnant des promesses pour l'avenir.

Dieu est nommé le *Dieu de Jésus-Christ* (Jean XX, 17. 1 Cor. III, 23; XI, 3), pour rappeler plus spécialement la certitude des bienfaits promis, l'apparition de Christ étant le plus grand de tous, et résumant tous les autres. Il est encore le père, c'est-à-dire l'auteur, de la gloire qui attend les élus, de sorte que les deux épithètes réunies marqueraient le commencement et la fin de l'œuvre du salut. Cependant la dernière phrase ne se rencontre pas ailleurs dans ce sens chez Paul et il conviendra peut-être mieux de traduire le génitif (de gloire) comme une qualification de Dieu même.

La puissance de Dieu, exaltée tout à l'heure en vue de ce qu'il a fait et veut faire encore pour les hommes, s'est encore manifestée dans un acte extraordinaire, qui est la garantie visible de tous les autres, savoir la résurrection de Christ. Et à cette occasion, l'apôtre est amené naturellement à exalter la dignité de ce dernier, élevé en rang au-dessus de tout ce qu'on peut voir ou imaginer de grand et d'auguste dans ce monde ou dans l'autre. Il est possible qu'en écrivant les différents synonymes du v. 21, l'auteur ait songé à diverses classes d'êtres célestes (comp. Col. I, 16), comme on le pense généralement; cependant le contexte ne permet pas d'y songer exclusivement et surtout le passage est trop peu explicite pour le faire servir de point d'appui à une théorie quelconque. Peut-être sera-t-on autorisé à rapprocher de ce tableau ce qui est dit ailleurs de la gloire des élus, appelés à régner avec Christ, de sorte que cette péroraison justifierait implicitement les assertions précédentes (v. 18).

La dernière phrase de notre texte est très-obscure et de nature à faire le désespoir de la science exégétique. Qui est, ou qu'est-ce que c'est que la *plénitude de celui qui remplit tout en tous?* La liaison la plus naturelle semble être celle qui envisage ces mots comme une qualification de l'Église, appelée d'abord le corps de Christ et maintenant sa plénitude, c'est-à-dire un organisme rempli, vivifié, animé par lui, plein de lui. Cette dernière idée, que Christ est pour ainsi dire l'âme du chrétien, le principe vital de la nouvelle création, se retrouvera distinctement chap. IV, 10. Col. II, 10. Et il faut convenir qu'elle s'accorde ici très-bien avec

l'ensemble. Seulement le mot grec que nous traduisons par *plénitude*, ne signifie nulle part le vase qui est rempli, mais la chose qui remplit le vase, le contenu. L'Église n'est donc pas à vrai dire la plénitude de Christ; c'est au contraire Christ qui est la plénitude de l'Église (comp. Marc VI, 43; II, 21. Éph. III, 19). Cette considération a engagé les commentateurs à proposer un grand nombre d'autres interprétations, les unes plus hasardées que les autres, parmi lesquelles la seule qui puisse nous occuper ici serait la suivante : A vrai dire, celui qui remplit tout, c'est-à-dire qui donne la vie à toutes choses, dans lequel tout existe, c'est Dieu (Act. XVII, 28). Or, Dieu, avec la totalité de ses attributs (la *plénitude* de Dieu), réside en Christ (Col. I, 19 ; II, 9); tout ce qui remplit (complète) pour ainsi dire la notion de Dieu, est dévolu à Christ ; et c'est en cette qualité et pour cette raison que Dieu l'a fait chef suprême de l'Église. Mais on voit qu'ici encore la même difficulté se présente ; ce n'est pas Christ qui remplit Dieu, tout aussi peu que c'est l'Église qui remplit Christ. Et toutes choses étant ainsi égales, la première version nous paraît plus simple et il faudra admettre de la part de l'auteur une déviation de l'usage ordinaire de la langue, amenée peut-être par le besoin de la brièveté.

[1] Vous aussi, vous étiez morts par vos transgressions et vos péchés, dans lesquels vous viviez autrefois en suivant le train de ce monde, le prince de la puissance de l'air, l'esprit qui agit aujourd'hui dans les hommes rebelles, au nombre desquels nous tous nous vivions autrefois, selon les convoitises de notre chair, accomplissant les désirs des pensées charnelles, et nous étions naturellement des enfants de la colère comme les autres...... [4] Mais Dieu, qui est riche en miséricorde, en vertu du grand amour dont il nous aimait, et bien que nous fussions morts pour nos transgressions, nous a fait revivre avec Christ (c'est par grâce que vous êtes sauvés !) et nous a ressuscités, et nous a assigné une place dans les cieux, avec et en Jésus-Christ, afin de montrer aux âges à venir la richesse extraordinaire de sa grâce, par la bonté qu'il a eue pour nous en Jésus-Christ. [8] Car c'est par sa grâce que vous êtes sauvés, au moyen de la foi; et cela n'est pas votre fait, mais un don de Dieu ; ce n'est pas l'effet de vos œuvres, pour que personne ne s'en glorifie. Car c'est son ouvrage à lui que nous sommes, créés en Jésus-Christ à la condition qu'il en résulte de bonnes œuvres, pour la pratique desquelles Dieu nous a préparés d'avance.

II, 1-10. Le premier chapitre étant considéré comme une espèce de préambule, on peut dire que dans ce morceau l'apôtre entre proprement en matière : au point de vue théorique, en abordant la thèse fondamentale de sa théologie, savoir que le salut est gratuit, et le même pour tous, sans distinction d'origine ; au point de vue pratique, en faisant l'application de cette thèse à ses lecteurs, autrefois païens, et profitant ainsi plus particulièrement de la nouvelle dispensation de Dieu. L'épître aux Colossiens n'offre guère de partie parallèle à ce chapitre ; ce n'est que très-superficiellement que l'auteur y effleure (chap. I, 21-23 ; II, 11-14) les matières qu'il traite ici à fond.

La construction syntactique de ce morceau laisse encore à désirer. L'auteur voulait dire : *Vous aussi, qui étiez morts.... Dieu vous a ressuscités* en Christ, par sa grâce et sans le concours de vos œuvres. Mais amené immédiatement à généraliser son idée et à rappeler l'universalité du péché, et par suite l'universalité du besoin de l'intervention de la grâce, il perd le fil de sa phrase et le reprend, avec un changement dans le sujet, au v. 5, ce que nous avons cru devoir marquer par quelques points, en nous permettant en même temps de scinder une phrase interminable.

Du reste, le sens est parfaitement clair. La *mort* dont il est question, peut être aussi la mort physique (voy. Rom. V, 12), mais il est impossible d'exclure ici l'idée de la mort spirituelle, c'est-à-dire de cet état moral de l'homme qui emporte la condamnation (Rom. VII, 8). C'est à cette dernière notion que Paul s'arrête partout de préférence, parce qu'elle est de beaucoup plus importante que l'autre, et la suite du texte s'expliquera bien mieux dans cette supposition.

La vie du pécheur est considérée comme dominée par une puissance pernicieuse et opposée à celle de Dieu. Cette puissance, au point de vue abstrait, est le *monde*, l'*esprit* du monde ou du siècle, termes que nous employons encore dans le même sens, mais que l'auteur combine en cet endroit en disant littéralement : *selon le siècle du monde*. Au point de vue concret, c'est le diable, le mal personnifié, placé à la tête d'un empire qui soutient une guerre permanente avec celui de Dieu (chap. VI, 11 ss.). Comme tout empire, celui du diable est représenté comme localisé. Celui de Dieu est dans le ciel, celui du diable dans les régions aériennes (comme le pensait aussi la théologie judaïque) ; tous les deux se disputent la terre où leurs influences se croisent. Les deux points

de vue que nous venons de signaler sont représentés tous les deux dans le texte.

Ce que l'apôtre dit ici à ses lecteurs, il ne le dit pas à titre de reproche individuel, car ce même reproche il se l'adresse à lui-même, en vue de son passé, ainsi qu'à tous les hommes. *Nous tous* nous marchions dans la voie de perdition, et par conséquent tous aussi nous étions des *enfants de colère*, c'est-à-dire, non-seulement dignes de la colère de Dieu, mais de fait et réellement sous le coup de sa justice réprobatrice ; en d'autres termes, nous n'avions pas seulement encouru le blâme de manière à devoir craindre la sévérité du juge, mais nous nous trouvions dès à présent dans la position du coupable sur lequel l'arrêt de condamnation est prononcé. Le mot *naturellement* (par nature), que l'auteur y ajoute, a donné lieu à une interprétation positivement étrangère à notre texte. Depuis Augustin, il est d'usage de voir ici le dogme de l'imputation du péché d'Adam, comme si l'apôtre avait voulu dire : par notre *naissance* même (avant d'avoir péché nous-mêmes), nous sommes condamnés à la mort éternelle. Quoi qu'en disent les théologiens, cette idée n'est exprimée nulle part chez notre auteur. Mais dans tout le morceau que nous avons devant nous (v. 1-3, v. 5), la mort est considérée comme la conséquence des péchés actuellement commis par les individus ; il en est dit autant ailleurs, partout où le mot de colère est prononcé (Rom. I, 18 ; II, 8, 9, etc., et surtout très-explicitement Rom. V, 12 et VII, 9). Le mot *nature* n'est pas nécessairement synonyme de naissance. On n'a qu'à voir Rom. II, 14. Il s'agit ici, comme aussi Gal. II, 15, d'une condition opposée à celle qui est établie par l'intervention de la grâce. Avant ce dernier événement, notre *nature* était d'être dominés par la chair et le diable, par conséquent d'être sujets à la colère de Dieu ; le passage de l'épître aux Romains, cité en dernier lieu, parle hypothétiquement de ceux qui accompliraient la volonté de Dieu par la simple force morale inhérente à la nature humaine.

Le reste n'est que le corollaire évangélique des prémisses. A la colère, c'est-à-dire à la justice rigoureuse du juge, est opposé l'amour miséricordieux du père, qui tire les morts mêmes du tombeau pour les élever à une place que certes ils n'ont pas méritée. L'idée capitale, qu'un pareil effet ne saurait être que le produit de la grâce, se presse sous la plume de l'auteur, à tel point qu'il l'insère par anticipation sous forme de parenthèse, avant d'y

être arrivé par le développement logique de sa pensée. Le fond des idées nous est suffisamment connu et nous avons expliqué ailleurs la nature et la portée de cette foi qui n'est mentionnée ici qu'en passant. On voit par notre traduction que nous donnons à ces formules, *revivre, ressusciter* avec Christ, le sens figuré réclamé par l'idée corrélative de la mort.

Il n'y a plus que la dernière phrase qui exige ici un peu d'attention, parce qu'elle est généralement mal traduite. L'apôtre veut dire que nous sommes aujourd'hui de nouvelles créatures, que notre nature est changée et avec elle notre perspective aussi. L'ancienne nature produisait des œuvres mauvaises, la nouvelle nous est donnée *pour* en produire de bonnes. (La préposition employée dans le texte marque toujours un rapport de condition.) Les bonnes œuvres sont donc le but de la nouvelle création, sans laquelle elles seraient impossibles. C'est pour nous faire marcher dans cette voie que Dieu nous a *préparés*, c'est-à-dire qu'il nous en donne les moyens et les forces par son esprit. En traduisant : pour les bonnes œuvres *que* Dieu a préparées pour que nous y marchions, on dit une chose qui n'a pas de sens et on le fait parce qu'on ne voit pas que la construction est hébraïque.

[11] Souvenez-vous donc qu'autrefois vous, les païens selon la chair, vous qui étiez appelés les non-circoncis par ceux qui se disaient les circoncis, parce qu'ils l'étaient de main d'homme et dans la chair, vous étiez en ce temps-là sans Christ, privés du droit de cité en Israël, et étrangers aux alliances de la promesse, n'ayant ni espérance, ni Dieu dans le monde. Maintenant, au contraire, en Jésus-Christ, vous, qui autrefois étiez éloignés, vous vous êtes rapprochés au moyen du sang de Christ. [14] Car c'est lui qui est notre paix, lui qui a uni les deux partis, qui a fait disparaître le mur de séparation, l'inimitié, en anéantissant, par sa mort, la loi des ordonnances dans ses commandements, afin de former en lui-même des deux un seul nouvel homme, en établissant la paix, et afin de les réconcilier tous les deux, réunis en un seul corps, avec Dieu, au moyen de la croix, sur laquelle il fit mourir l'inimitié. [17] Il est venu annoncer la paix, à vous qui étiez loin, et à ceux qui étaient proches, puisque c'est par lui que nous avons accès tous les deux auprès du père, dans un seul et même esprit. Ainsi donc vous n'êtes plus étrangers et intrus, mais vous êtes concitoyens des saints et membres de la famille de Dieu, ayant été édifiés sur le fondement posé par les apôtres et les prophètes, et dont Jésus-Christ est la pierre angulaire, sur laquelle

l'édifice entier, solidement construit, s'élève pour devenir un saint temple dans le Seigneur, et vous aussi, vous faites partie de cet édifice, pour servir de demeure à Dieu en esprit.

II, 11-22. Le salut gratuit par la foi en Christ étant posé comme la thèse fondamentale de l'Évangile, l'auteur a hâte de faire comprendre à ses lecteurs, autrefois païens, quels avantages découlent pour eux en particulier de ce nouveau principe religieux. Il leur fait jeter un coup d'œil rétrospectif sur leur position antérieure relativement à Dieu, pour leur faire mesurer la distance qu'ils ont franchie et qui est positivement plus grande qu'elle ne l'avait été pour les Juifs.

En effet, qu'étaient-ils autrefois? Ils étaient, pour le dire en un mot, les *païens*, les *non-circoncis* : voilà comme on les appelait, et nous savons de reste que c'était un terme de mépris et de répulsion absolue. Sans doute, ce terme n'avait cette portée qu'au point de vue du judaïsme, point de vue *selon la chair*, c'est-à-dire tel que l'apôtre ne l'adopte pas pour son compte, parce que pour lui la circoncision des Juifs aussi n'est qu'une opération *selon la chair*, et que la vraie circoncision, celle que lui aimait à appeler de ce nom (celle du cœur), n'était le fait ni des uns ni des autres. Cependant il est incontestable que les païens ne possédaient aucun des avantages attachés à l'ancienne alliance, avantages que les Juifs avaient du moins en partie, avec la perspective d'obtenir les autres. Ils étaient *sans dieu* et *sans espérance* : ces deux mots résument tout le reste.

Par la mort de Christ (v. 13, par son *sang* ; v. 15, litt. : dans sa *chair* ; v. 16, sur la *croix* ; toutes ces phrases sont synonymes), une nouvelle alliance est fondée et cimentée, et le fait capital dans cette alliance, c'est qu'elle a abrogé ce qui autrefois tenait la majorité des hommes éloignés de la cité de Dieu, c'est-à-dire la *loi*. Cette loi était l'obstacle qui s'opposait à l'accès des gentils, et les deux portions de l'humanité se trouvaient par elle séparées en deux camps ennemis, comme par un *mur* mitoyen, une haie, litt. : une palissade infranchissable. La loi est appelée une loi *des ordonnances*, parce que son caractère spécifique était de consister en une infinité de règles qui, par leur nombre même, en rendaient l'accomplissement difficile et dans l'énumération desquelles s'épuisait la puissance divine qui les avait dictées, sans rien réserver de sa force pour aider les hommes dans la pratique.

Cette loi, Christ l'anéantit *dans ses commandements*, c'est-à-dire dans sa forme et teneur, dans la totalité de ses détails, en tant qu'ils n'étaient autre chose qu'une série de mots et de règles sans rapport intime avec la volonté de l'homme. Par le fait de l'abrogation de la loi, l'inimitié des deux portions du genre humain n'avait plus de raison d'être; *elle mourut* avec Christ *sur la croix*; les Juifs et les païens purent se rapprocher, et ce qui plus est, se *réconcilier* tous les deux, comme en ayant également besoin, avec Dieu leur père commun. Dès lors, l'humanité pouvait devenir *une*, mais en même temps *nouvelle*; car pour devenir une, il fallait qu'elle devînt, dans ses deux éléments, autre chose que ce qu'elle avait été jusque-là. (En nous servant du mot d'*intrus*, nous n'avons rendu que très-imparfaitement le sens de l'original. L'auteur compare les païens à des hommes établis en pays étranger, où ils sont tolérés sans jouir des droits de citoyens.)

Pour couronner cet exposé par une péroraison digne du reste, l'auteur reproduit l'allégorie de l'*édifice*; mais il manque ici un peu de clarté. L'Église est un temple dans lequel réside l'esprit de Dieu, Christ en est le fondement; les apôtres et les prophètes (c'est-à-dire les orateurs évangéliques fonctionnant dans les diverses communautés, chap. III, 5; IV, 11, et qui sont nommés ici parce que l'épître s'adresse à des localités que Paul n'avait pas évangélisées toutes directement) ont posé ce fondement en prêchant Christ. Le temple est encore en construction, le travail se continue et les nouveaux croyants y sont à leur tour joints comme matériaux. (Comp. 1 Cor. III, 10 ss.)

[1] C'est pour cela que moi, Paul, prisonnier de Jésus-Christ pour vous, païens..... puisque vous savez la charge que la grâce de Dieu m'a conférée auprès de vous, et comment le mystère est venu à ma connaissance par une révélation, comme je viens de l'exposer en peu de mots, d'après quoi vous pouvez, en le lisant, apprécier mon intelligence du mystère de Christ. [5] Il n'a point été connu des mortels dans les autres âges, tel qu'il a été révélé maintenant par l'esprit à ses saints apôtres et prophètes : savoir que les païens sont cohéritiers, et membres du même corps, et qu'ils participent à la promesse en Jésus-Christ, en vertu de l'Évangile dont je suis devenu le ministre selon le don de la grâce de Dieu qui m'a été conféré par sa puissante intervention. [8] Oui, à moi, le moindre de tous les fidèles, cette grâce a été donnée, d'annoncer parmi les païens la richesse incommensurable de Christ, et d'éclairer tout le

monde sur ce que c'est que cette dispensation dont le mystère était caché depuis l'éternité en Dieu, le créateur de toutes choses, pour que maintenant enfin les puissances et les pouvoirs dans les régions célestes apprissent à connaître, au moyen de l'Église, la sagesse infinie de Dieu, dans ce décret éternel relatif à notre Seigneur Jésus-Christ, en qui nous avons le libre accès auprès de lui, en toute confiance, par la foi en sa personne.

III, 1-12. La thèse fondamentale de la vocation des païens et du grand but humanitaire de l'Évangile, qui doit faire disparaître les anciennes distinctions et inimitiés nationales, rappelle tout naturellement à l'apôtre la part qu'il a prise lui-même à la revendication de ce principe. C'est à la fois avec un juste orgueil et avec une profonde humilité, qui attribue à Dieu seul la gloire d'une telle tâche, qu'il vient à parler de son ministère, dont il a été chargé dès l'abord par la grâce de Dieu, avec la mission expresse et spéciale d'être l'interprète officiel d'une vérité inconnue précédemment, mais tout aussi éternelle que le décret de Dieu de sauver les hommes par Christ. Le morceau que nous avons devant nous n'est qu'une amplification de cette idée bien simple: Cette vérité (relative à la part que Dieu a voulu faire aux païens dans la dispensation de sa grâce), cette vérité que je viens de vous exposer en peu de mots, c'est moi qui ai été spécialement chargé de la porter à la connaissance du monde, et c'est pour m'être acquitté fidèlement de cette mission, que je suis aujourd'hui en prison.

Pour la forme, surtout si l'on prend les traductions ordinaires, ce morceau est encore très-peu transparent. Quelques explications, en petit nombre, suffiront pour faire disparaître toute obscurité. D'abord on voit que la première phrase n'est pas achevée; une pensée incidente, introduite par forme de parenthèse, fait perdre à l'écrivain le fil de son discours. On a fait différents essais pour le relever; on a tour à tour proposé d'étendre la parenthèse jusqu'au 13e ou 14e verset ou jusqu'au premier du chapitre suivant, qui paraissaient s'adapter à la phrase non achevée ici; on a même changé le texte défectueux. Tout cela est inutile. L'apôtre voulait simplement écrire : Moi, Paul, j'ai reçu la charge de vous annoncer cette vérité, en conséquence, je m'adresse à vous en ce moment, etc. En intercalant cette pensée : c'est pour m'être acquitté de ma mission que je porte des fers, et c'est pour

vous que je les porte, c'est mon dévouement à votre bien qui me les a valus — la phrase s'est trouvée coupée et ce qui devait en former le fond a fini par être ajouté au moyen d'un *puisque*.

Quant au corps même de tout ce morceau, il n'offre absolument rien qui puisse arrêter le lecteur dès qu'on se rappelle le sens spécial que Paul attache au mot *mystère*. En théorie, c'est toute vérité divine non connue des hommes, mais, de fait, il n'en est question que par suite et en vue de la révélation qui intervient par la volonté expresse de Dieu; ainsi on peut dire que le mystère, dans le sens paulinien, peut se définir : une vérité nouvellement révélée; et soit l'Évangile dans son ensemble, soit tel élément essentiel qui en fait partie, sera un mystère dans ce sens. Ici il s'agit précisément d'un élément particulier, savoir de la vocation des gentils, que les âges précédents (les Israélites qui s'attribuaient les promesses de Dieu d'une manière exclusive) ne connaissaient point, n'entrevoyaient pas même. Ce fait de la vocation des païens est appelé le *mystère de Christ*, parce qu'il s'accomplit par l'intervention de celui-ci (chap. II, 11 ss.), si bien que sans son avénement et sa mort il n'aurait jamais eu lieu; il est appelé la *richesse incommensurable de Christ*, parce que le bienfait du salut, proposé et rendu accessible à l'humanité tout entière, est incomparablement plus grand que tout ce qui a pu être promis et accordé autrefois à un petit peuple privilégié; et cette appréciation se justifiera, soit qu'on envisage l'étendue du cercle d'action de la grâce de Dieu, soit qu'on ait égard à la valeur intrinsèque des biens qui en sont l'objet. Plus loin, ce même fait est caractérisé comme une preuve positive et palpable de la *sagesse infinie* de Dieu (litt. : d'une sagesse, qui n'est jamais courte de moyens), et cela s'explique quand on songe que l'humanité semblait perdue à jamais, morte et condamnée, selon le cours naturel des choses et les nécessités morales de la justice éternelle, si Dieu n'avait pas tenu en réserve une *dispensation* qu'aucune sagesse humaine n'entrevoyait, pour sauver ceux qui désespéraient de leur salut, et ceux qui peut-être ignoraient encore qu'ils s'étaient trompés de chemin (1 Cor. I, 24 ss. Rom. XI, 33, etc.). Enfin l'auteur relève, dans la notion du mystère, l'élément de l'absoluité : les *puissances célestes* mêmes, les anges, en savaient tout aussi peu que les mortels, et ne le connurent, c'est-à-dire ne se trouvèrent instruits des desseins de Dieu, que par leur accomplissement, par le fait même de la

fondation de l'*Église*; c'est en contemplant du haut du ciel ce qui se réalisait sur la terre (1 Pierre I, 12), que les êtres supérieurs furent édifiés au sujet d'un plan providentiel qui les embrassait eux aussi (chap. I, 10).

Ces quelques lignes suffiront pleinement pour rendre sa simplicité au discours de l'apôtre, et pour faire voir qu'il n'y a là rien qui ne rentre dans le cadre bien connu de ses conceptions et de son enseignement. Nous n'aurons pas besoin de nous excuser pour avoir traduit le mot grec d'*économie* de deux manières différentes. En effet, la première fois (v. 2), l'auteur parle de son *économat*, de sa charge d'économe, de dispensateur des mystères de Dieu (1 Cor. IV, 1), d'organe de la révélation relative à la vocation des gentils. La seconde fois (v. 9), où les éditions anciennes y ont substitué une très-mauvaise leçon, provenant sans doute de ce que les copistes ont cru devoir éviter la double signification du même mot, il est question, objectivement, de ce mystère lui-même ou plutôt de l'ordre de choses aujourd'hui établi par Dieu, mais inconnu autrefois, de la nouvelle constitution de l'humanité sous Christ, son chef, en un mot, de l'*économie* proprement dite, c'est-à-dire de la règle de la maison de Dieu. (Sur le v. 5, relatif à la révélation faite aux *saints apôtres et prophètes*, nous renvoyons les lecteurs à la fin de notre introduction.)

[13] Je vous prie donc de ne point perdre courage à cause des tribulations que j'endure pour votre bien : elles sont plutôt pour vous un sujet de gloire. C'est pourquoi je fléchis les genoux devant le Père, d'après lequel se nomment toutes les familles dans les cieux et sur la terre, afin qu'il vous accorde, selon sa glorieuse richesse, d'être puissamment fortifiés par son esprit, quant à votre homme intérieur; qu'il fasse demeurer Christ dans vos cœurs par la foi, afin qu'étant enracinés et fondés dans l'amour, vous deveniez capables de comprendre, avec tous les fidèles, quelle est la largeur et la longueur et la profondeur et la hauteur, je veux dire, de reconnaître l'amour de Christ qui dépasse toute compréhension, afin d'arriver à être remplis de toute la plénitude de Dieu.

III, 13-19. Nous arrivons à ce qu'on peut appeler l'application pratique des principes formulés plus haut, et l'épître, d'après la conception primitive de l'auteur, tire à sa fin. Le passage que nous venons de traduire contient deux prières, qui devaient se

présenter naturellement toutes les deux à l'esprit de l'apôtre. La première n'est formulée qu'en deux mots. Elle s'adresse aux lecteurs. En présence de la grandeur du bienfait qui vous est offert, dit-il, ce serait chose bien regrettable si, de votre côté, vous manquiez d'énergie et de courage, si, en particulier, ma position de prisonnier, au lieu d'exciter votre sympathique dévouement, devenait une cause de défaillance. La seconde prière est plus fervente, plus éloquente. Elle s'adresse à Dieu, de qui, après tout, doit venir aux hommes toute force spirituelle, toute conviction vivifiante. Dieu est le père commun de toutes ses créatures, spécialement des anges et des hommes; et comme les peuples de la terre se composent de familles nombreuses, dont chacune se nomme d'après un chef ou patriarche, ainsi toutes les familles d'êtres raisonnables se nomment d'après ce père unique et universel. L'objet de la prière est énoncé de plusieurs manières: 1° *affermissement* de l'homme intérieur par la communication de l'esprit saint (2 Cor. IV, 16); 2° *présence* spirituelle et permanente de Christ dans les cœurs par la foi (passage qui, soit dit en passant, est bien propre à servir à une juste définition de la foi, laquelle évidemment ne consiste pas dans l'adhésion à n'importe quelles propositions théoriques, mais dans l'union personnelle avec Christ); 3° *intelligence* de l'amour infini que Christ a eu pour les hommes, de cet amour qui dépasse toute compréhension (Phil. IV, 7), quelque peine que la raison se donne pour en mesurer les *dimensions* — forme allégorique de la pensée pour rendre plus sensible l'idée abstraite de l'étendue; 4° *perfection* de la vie chrétienne, laquelle dépend toujours du degré auquel l'homme se pénètre (se remplit) de l'élément divin, en d'autres termes, du degré d'intimité de son union personnelle avec Dieu en Christ. Toutes ces choses, l'apôtre les demande à Dieu pour ses lecteurs; Dieu peut et veut les donner *selon sa glorieuse richesse* (comp. v. 8), c'est-à-dire, sa grâce inépuisable et jamais assez glorifiée. Du côté de l'homme, le progrès de l'intelligence dépend de ce qu'il ait sa *racine* et son *fondement* dans l'amour (de Christ et des frères), car il n'y a que celui qui fait la volonté du Père, qui en comprendra aussi l'origine, la valeur et la portée (Jean VII, 16). La science de Dieu et de ses desseins est chose si inépuisable, que si l'on voulait réserver l'amour pour le jour où on la posséderait complétement, on n'y arriverait jamais. L'expérience intérieure, la connaissance acquise par la voie du cœur,

c'est la meilleure méthode, le plus sûr chemin pour arriver à étendre aussi l'horizon de l'intelligence qui sera toujours limité (1 Cor. XIII, 9).

[20] Mais à celui qui peut nous donner surabondamment et au-delà de tout ce que nous demandons et comprenons, selon sa puissance qui agit en nous, à lui soit gloire dans l'Église en Jésus-Christ, dans toutes les générations, aux siècles des siècles! Amen.

III, 20-21. On peut regarder cette doxologie soit comme la fin de l'épître (comp. Rom. XVI, 25), en tant que l'apôtre, au moment où il écrivait ces lignes, aurait eu l'intention de s'arrêter là ; soit comme une formule de clôture de la prière qui précède immédiatement. C'est en tout cas cette dernière qui a amené la péroraison. L'apôtre a demandé beaucoup à Dieu pour ceux qui lui tiennent à cœur, mais il sait que Dieu peut toujours donner plus encore qu'on ne lui demande, parce que, d'un côté, l'homme ne sait pas même tout ce qui lui manque et ne demande pas assez, et que, de l'autre, les bienfaits de Dieu dépassent en richesse tout ce que l'esprit de l'homme peut concevoir. Or, ces bienfaits reviennent aux croyants, à ceux qui constituent l'Église fondée en Jésus-Christ et animée de son esprit : c'est donc à celle-ci qu'il appartient de glorifier le dispensateur suprême de la grâce, aujourd'hui et toujours.

[1] Je vous exhorte donc, moi le prisonnier en Christ, à vivre d'une manière digne de la vocation qui vous a été adressée, avec une entière humilité, avec mansuétude, avec longanimité, vous supportant les uns les autres avec amour, vous efforçant de conserver l'unité de l'esprit dans le lien de la paix. Un corps et un esprit, comme vous avez aussi été appelés par votre vocation à une même espérance ; un Seigneur, une foi, un baptême, un Dieu et père de tous, qui est au-dessus de tous, qui agit par tous, qui est en tous ! [7] Mais à un chacun de nous la grâce a été donnée selon la mesure du don de Christ. C'est pour cela qu'il dit : *Il monta dans les hauteurs, il emmena des captifs, il donna des dons aux hommes.* Or, ce mot : *il monta*, que peut-il signifier, si ce n'est qu'il est aussi descendu dans les régions inférieures de la terre ? Celui qui est descendu est le même que celui qui est monté au-dessus de tous les cieux, afin de tout remplir. [11] Et c'est lui qui a donné aux uns d'être apôtres, à d'autres, prophètes, à d'autres, évangélistes, à d'autres, pasteurs et

docteurs, à l'effet de faire servir leur ministère à l'avancement des fidèles, à l'édification du corps de Christ, jusqu'à ce que nous soyons arrivés tous à l'unité de la foi et de la connaissance du fils de Dieu, à la maturité virile, à la pleine mesure de la taille de Christ; afin que nous ne soyons plus des enfants, nous laissant ballotter par les flots et emporter par tous les vents de l'enseignement trompeur des hommes, par les artifices séduisants de l'erreur; mais que, fidèles à la vérité, nous continuions à croître à tous égards dans l'amour, pour l'atteindre, lui qui est notre chef, Christ, duquel le corps entier, solidement organisé et contenu par toutes les jointures de son assistance, lesquelles opèrent selon la mesure de chaque partie, tire sa croissance, pour s'édifier lui-même dans l'amour.

IV, 1-16. Nous avons transcrit ce long morceau dans son entier, pour ne point en effacer, par des coupures trop nombreuses, l'élément le plus caractéristique, nous voulons dire la rapidité des transitions, l'évolution des idées, qui se succèdent d'après une association assez naturelle au fond, mais en partie peu marquée, et dont la richesse, assez difficilement servie par un langage que l'auteur est pour ainsi dire obligé de créer au courant de sa plume, amène des obscurités que nos anciennes traductions, dans leur littéralisme affecté, ne parviennent pas à faire disparaître. Il en est même d'après lesquelles le lecteur moins exercé pourrait bien ne voir dans le texte de l'apôtre qu'un galimathias inextricable. Pourtant rien n'est plus simple que les diverses pensées ébauchées tour à tour dans cette page.

Comprenons bien d'abord que Paul veut ici, et dans tout ce qui suivra encore, donner à ses lecteurs des instructions pratiques, ou ce que nous pourrions appeler l'application morale des vérités qu'il vient de récapituler dans la première partie de son épître. En se disant *prisonnier*, il donne plus d'autorité à ses paroles ; car il rappelle jusqu'où est allé son propre dévouement à la cause à laquelle eux aussi se sont associés ; il se dit prisonnier *en Christ*, pour bien constater que sa situation actuelle n'est point l'effet de circonstances fortuites ou déshonorantes. La principe moral lui-même, quant à son application, se résume dans la formule : *vivre d'une manière digne de la vocation céleste*. Il ne s'agit donc point là d'une théorie philosophique, d'une loi que l'homme se poserait lui-même, mais d'une règle déterminée par l'élément religieux exclusivement. Le devoir, au point de vue chrétien, découle de la nature du rapport de l'homme avec Dieu.

Cependant l'apôtre n'entend pas rester dans les généralités ; il veut au contraire signaler une série de devoirs particuliers. Il débute par celui dont la pensée lui est suggérée par la direction spéciale de son enseignement de tout à l'heure. S'il a insisté surtout sur la fusion de toutes les nationalités en une seule et grande famille de Dieu en Christ, il recommandera en première ligne aux croyants tout ce qui doit découler de cette idée de fraternité. Il le fera d'autant plus volontiers que les habitudes prises, les antipathies antérieures, les nombreuses causes de division qui relâchent d'ordinaire les liens de la société civile, ne disparaissent pas immédiatement dans la réalité de la vie, quand bien même la conception théorique serait arrivée à les réduire à leur juste valeur. *L'unité de l'esprit,* qui est la marque distinctive de la société chrétienne, en théorie, doit se manifester, en pratique, par le support mutuel, la patience, la douceur, les tendances pacifiques.

A propos de cette recommandation, Paul revient derechef au principe religieux qui la lui a inspirée. Mais il se borne à l'énoncer en deux mots, sans aucun appareil rhétorique, dans la forme la plus brève que la langue admet et qu'on a bien tort d'allonger dans la traduction par des verbes ou des adjectifs inutiles. L'idée fondamentale de *l'unité* de l'Église, qui domine toute l'épître, est même reproduite deux fois : 1° d'une manière figurée, dans cette phrase : *un corps et un esprit,* à l'égard de laquelle il suffit de rappeler le chap. XII de la première aux Corinthiens, qui servira encore de commentaire à propos de ce qui suivra plus bas. De même que l'unité du corps humain, composé d'ailleurs d'éléments variés et hétérogènes, est déterminée par celle du principe vital qui constitue la personnalité, de même l'Église, considérée comme un organisme très-compliqué, reçoit son unité et sa vitalité de la présence et de l'action de l'esprit unique de Dieu. 2° Sans figure, le même fait est établi sur l'unité de la personne de *Christ,* qui est le Sauveur, en tant que ceux qui reçoivent le *baptême* en son nom s'unissent à lui personnellement (par la *foi*) ; or, l'union intime de tous avec le Christ unique implique nécessairement leur union entre eux. Deux idées accessoires complètent ce double énoncé. D'un côté, la mention de l'*espérance* introduit l'unité du but final de l'institution de l'Église ; de l'autre, la mention de l'unité de *Dieu, le père* de tous, en rappelle l'auteur primitif et l'organisateur.

Des trois épithètes dont le nom de Dieu est accompagné, et qui toutes les trois se rapportent spécialement à son action sur les hommes, considérés comme membres de l'Église, nous relèverons surtout la seconde, parce qu'elle est la plus importante et en même temps la moins bien comprise généralement. L'apôtre a déjà en vue l'idée qu'il va développer dans le reste du morceau : chaque membre de l'Église reçoit de Dieu sa mission particulière dans la grande communauté et, pour la remplir avec fruit, des dons spéciaux émanés de sa grâce, ce que Jésus a comparé à des talents (à des sommes d'argent), à faire valoir pour en tirer des intérêts. C'est que Dieu se sert des hommes comme d'instruments pour parvenir à ses fins, de collaborateurs ou d'ouvriers dans le vaste champ de l'éducation progressive de l'humanité (1 Cor. III, 3, 5 ss.), c'est donc *lui qui agit par eux*, ou, ce qui revient au même, leur donne les moyens d'agir dans le sens de sa volonté, et à la condition qu'ils lui en rendent compte. Ces moyens sont variés, comme les fonctions assignées à chacun ; ils sont même inégaux, soit relativement à leur puissance et à leurs résultats immédiats, soit eu égard à la place qu'ils procurent aux individus dans la société. Mais le but et l'origine sont les mêmes pour tous (1 Cor. XII, 4-7. Rom. XII, 3 ss.). L'essentiel est qu'on en fasse un bon usage et qu'on n'oublie pas qu'ils sont un *don* gratuit de Dieu et de Christ, et qu'ils se placent sur la même ligne, soit qu'on veuille remonter à la source d'où ils dérivent, soit qu'il s'agisse de songer à la responsabilité qui y est attachée.

Avant de développer cette idée plus au long, ce qu'il ne fera d'ailleurs que dans une certaine mesure, l'auteur tient à la confirmer par un texte scripturaire. Il cite un passage tiré d'un Psaume (LXVIII, 19), dans lequel il est parlé d'un vainqueur monté dans les hauteurs et distribuant des dons. Quel peut être ce vainqueur ? se demande l'apôtre. Aucun mortel n'est monté au ciel, Dieu n'en est pas descendu ; ce ne peut donc être que le Christ, le seul qui soit à la fois descendu et remonté ; et depuis qu'il y réside définitivement, c'est encore lui qui est le dispensateur des grâces de l'esprit (Act. II, 33), en d'autres termes, qui *remplit tout* de ce dernier et qui vivifie ainsi le corps entier de l'Église. Le raisonnement est parfaitement clair ; il y a seulement cette difficulté à résoudre, que la citation ne s'accorde ni avec le texte hébreu ni avec le texte grec du Psaume, dans lesquels manque précisément le mot essentiel sur lequel repose

toute l'argumentation (*il donna*, le psaume disant : *il reçut*), et à cet égard nous ne voyons d'autre issue que de supposer une ancienne variante dans le texte original, ou une erreur de mémoire ; toutes les autres explications qu'on a proposées sont ou forcées ou absurdes. — L'expression : il est descendu dans *les régions inférieures* de la terre, est prise ici simplement dans son antithèse avec les *hauteurs* du ciel ; le parallélisme est complet et suffit pour préciser la pensée de l'auteur. Cependant les commentateurs ont insisté sur le comparatif et ont cru pouvoir en inférer qu'il doit être question d'une localité au-dessous de la terre, et par conséquent de ce qu'on a appelé la descente aux enfers (comp. 1 Pierre III, 18 ss.). Cette idée est positivement étrangère à notre texte et ne servirait en rien à en compléter ou corroborer l'argumentation.

Après cela, l'auteur en vient à montrer ces dons dans la réalité de l'histoire et de l'expérience, et surtout à les caractériser au point de vue de leur but. Mais tandis qu'ailleurs (1 Cor. XII, 8 ss., 28 ss., et plus encore Rom. XII, l. c.) il en signale des catégories plus variées, il se borne ici à ceux qui servent immédiatement à la direction spirituelle de l'Église, à l'éducation religieuse et morale de ses membres. Il fait cela, non pour restreindre le cercle de l'action divine, mais en vue de la pensée particulière qui le préoccupe dans tout ce morceau et à laquelle il va s'attacher jusqu'au bout. Quant aux différentes fonctions qu'il énumère ici, nous les connaissons suffisamment par ce qu'il nous en dit lui-même dans la première aux Corinthiens. Il n'y a que les seuls termes d'*évangélistes* et de *pasteurs* qu'on n'y trouve pas ; mais l'un de ces termes s'est présenté Act. XXI, 8, l'autre, très-fréquent dans l'Ancien Testament, où il marque une supériorité politique ou ecclésiastique, a dû passer d'autant plus facilement dans le langage chrétien, avec une signification analogue, que Jésus s'en était servi plus d'une fois (Matth. IX, 36. Jean X), et sans aucun doute il est question ici des mêmes personnes qui plus ordinairement sont désignées, sans figure, par le terme juif d'*anciens* (presbytres) ou par le terme grec de *surveillants* (évêques). Peut-être l'absence de l'article dans notre texte nous permet-elle de supposer réunis dans les mêmes mains l'épiscopat et le doctorat, nous voulons dire que l'enseignement régulier et continu était confié aux chefs constitués des communautés.

Quant au but à atteindre par ceux auxquels ces dons (ou les

fonctions correspondantes) ont été départis, il est énoncé par une série de phrases que notre traduction, sans être pour cela moins fidèle, a peut-être réussi à rendre plus simples et plus transparentes que ne les ont jugées ou faites les précédents commentateurs. Ces phrases expriment la nature de ce but, les unes en termes propres, les autres par des allégories. Attachons-nous à ces dernières, qui sont au nombre de trois, toutes les trois parfaitement naturelles et même populaires, mais se gênant un peu ici les unes les autres, parce qu'elles entremêlent leurs éléments. Les termes propres s'expliqueront eux-mêmes.

L'*avancement des fidèles*, car c'est de cela qu'il s'agit (plus exactement, le travail qu'il y a lieu de consacrer à leur développement, à l'effet de les conduire vers la perfection chrétienne, et qui par cette raison est aussi appelé, à la lettre, l'*œuvre du ministère*), amène d'abord une comparaison très-familière à l'apôtre Paul et qui se reproduit sous sa plume de diverses manières (Col. II, 19. 1 Cor. III, 1, etc.). C'est celle de la *croissance du corps*, par laquelle l'*enfant* arrive finalement à être un homme *fait*, à atteindre la *pleine mesure de sa taille*. Il va sans dire que c'est là une image de la croissance spirituelle, de l'acheminement progressif vers le but de la nouvelle vie ; mais il convient d'ajouter que cette image s'applique également bien à l'individu (chacun devant marcher ainsi en avant et se perfectionner pour son compte), et à l'Église, prise dans son ensemble ; puisque, composée qu'elle est d'individus, ses progès dépendent de ceux de ces derniers. Le premier point de vue se dessine dans l'emploi du pronom au pluriel, *nous tous*, le second est nettement accusé dans la dernière phrase, où il est question d'un *corps organisé*, et dont les parties se tiennent au moyen de *jointures*. Par ces jointures l'apôtre entend les secours de l'*assistance* divine, qui communique à *chaque partie*, c'est-à-dire à chaque membre de l'Église, sa mesure d'esprit, de force, de vie et d'action.

On remarquera que, dans cette allégorie de la croissance, le terme du développement, qui dans la nature physique est la *maturité virile*, est appelé ici la *taille de Christ* (et non pas l'*âge* de Christ, comme on traduit vulgairement), ce qui revient à dire qu'au point de vue chrétien, la perfection ne serait atteinte qu'autant que l'homme serait devenu à tout égard semblable au fils de Dieu. Or, comme personne ne peut avoir la prétention de se dire arrivé à cette hauteur, il s'ensuit que le travail de

perfectionnement est infini. Ainsi l'*unité de la foi* et *de la connaissance* de Christ n'est pas, d'après notre texte, le point de départ de la carrière chrétienne, mais son but idéal, toujours en vue, toujours recherché, jamais atteint. Cela n'étonnera pas ceux qui savent ce que Paul entend par la foi ; certes, s'il ne s'agissait pour les hommes que de se mettre d'accord sur une série de thèses théologiques, rien n'aurait été plus vite réalisé que cette unité, et l'Église catholique, par exemple, serait depuis longtemps dans la pleine possession de ce bien suprême, comme les diverses Églises protestantes ont cru l'être avec leurs confessions de foi. Nous ferons remarquer encore que l'image du corps et de sa croissance subit une altération partielle par suite de cette circonstance que Christ en doit être le *chef*. Or, dans la nature, la tête croît tout aussi bien que les membres ; dans la réalité religieuse, Christ n'a pas besoin de croître ; c'est nous qui devons croître pour l'égaler ; c'est de lui que nous tirons, pour cette croissance, l'élément régénérateur qui alimente la nouvelle vie.

La seconde allégorie, partout mêlée à la première, est celle de l'*édifice*. Nous la connaissons par ce que nous en avons lu à la fin du second chapitre. L'apôtre n'hésite pas à dire deux fois l'*édification du corps*, pour sa croissance, ses progrès.

La troisième enfin compare les hommes à des vaisseaux, mais seulement pour en faire une application spéciale. Ceux qui restent *enfants* (et ici ce mot est pris plutôt dans le sens de l'intelligence que dans celui du développement physique) sont plus exposés naturellement à toutes sortes d'influences étrangères et pernicieuses, et en cette qualité semblables à des navires qui dévient de leur direction et de leur destination au gré des vents et des vagues. Il y a là en même temps une allusion non méconnaissable aux dangers particuliers qui paraissent avoir menacé les églises de l'Asie et dont nous avons parlé dans l'introduction. A l'*erreur*, qu'il signale comme une puissance à peu près irrésistible pour ceux qui ne trouvent pas en eux-mêmes la fermeté qui est le fruit de cette édification progressive, l'apôtre oppose naturellement la *vérité*, la substance de l'Évangile, résumée ailleurs dans le seul nom de Christ. Enfin, revenant à son point de départ, à sa recommandation populaire de la fraternité, il nomme à deux reprises l'*amour* comme l'élément dans lequel les individus doivent croître, et l'Église tout entière s'édifier. Après tout, c'est

par l'amour seul (1 Jean IV, 7 ss. Jean XIII, 35), c'est-à-dire par la manifestation de fait, que se constate cet avancement, qui est représenté ici à la fois comme le but suprême et la mesure des efforts de ceux qui sont les organes de Dieu.

[17] Voici donc ce que je veux dire (et je vous en conjure au nom du Seigneur), c'est que vous ne viviez plus comme vivent les païens, qui, dans le fol égarement de leur raison, et avec leur intelligence obscurcie, sont étrangers à la vie de Dieu, par suite de l'ignorance dans laquelle ils se trouvent et de l'endurcissement de leur cœur. Ayant fini par perdre tout sentiment, ils se sont livrés à la débauche, à la pratique de toute espèce d'impureté jointe à la cupidité. [20] Ce n'est pas ainsi que vous avez appris à connaître Christ, puisque vous l'avez entendu et que vous avez été instruits à son égard, conformément à ce qui est la vérité en Jésus, savoir que, en ce qui concerne votre conduite antérieure, vous devez vous défaire du vieil homme, corrompu par des passions trompeuses, être renouvelés quant à l'esprit de votre intelligence, et revêtir le nouvel homme, créé à l'image de Dieu avec la justice et la sainteté de la vérité.

IV, 17-24. Dès le commencement de ce chapitre, l'apôtre avait voulu prendre le ton de la simple exhortation morale et populaire, mais entraîné par des idées d'un ordre plus relevé, qui se présentaient à son esprit, il n'avait guère fait qu'annoncer sa première intention. A partir d'ici, il y revient, d'abord d'une manière générale ; plus loin, v. 25 ss., par l'énumération détaillée de certains devoirs particuliers. Il commence donc par opposer la vie nouvelle en Christ, ses tendances et ses manifestations, à la vie antérieure, à la vie païenne, qui, peut-être, n'avait pas été précisément celle de tous ses lecteurs, pris individuellement, mais qu'il décrit ici d'après l'expérience malheureusement trop générale, pour que ceux qui faisaient exception eussent pu protester au nom de leur nation ou de leur religion. (Comp. 1 Cor. VI, 11.)

Dans le paganisme l'égarement moral est la conséquence de l'erreur religieuse (Rom. I, 19 ss.). Aussi l'auteur signale-t-il tour à tour les deux éléments dans son tableau rapidement ébauché. Il insiste même davantage (si l'on tient compte du nombre des synonymes qu'il emploie : folie, obscurité, ignorance, endurcissement) sur ce qui constitue la cause du mal, tandis qu'il dépeint l'effet en nommant seulement deux vices, mais les plus communs

de tous à cette époque et dans cette population, et en même temps ceux qui se produisaient avec le moins de pudeur : la débauche et la cupidité. S'il ajoute qu'une pareille conduite est étrangère à *la vie de Dieu*, cela ne veut pas dire qu'elle est opposée aux commandements divins : ce serait là une assertion bien faible et bien oiseuse. La vie de Dieu, ce n'est pas simplement la vie honnête et vertueuse, c'est la vie qui vient d'en haut, la vie réelle, c'est-à-dire celle qui contient en elle le germe de l'éternité et de la félicité. L'absence de cette vie, ce n'est pas simplement le péché, c'est en même temps la mort (chap. II, 1).

Dans le christianisme (pour nous servir d'une expression moderne), la vie pratique a pareillement sa racine ou son principe moteur dans un fait religieux qui n'est autre que la personne de Christ, ou plutôt le rapport dans lequel on se sera mis avec elle. Ce rapport est ramené ici d'abord à une *instruction* reçue, en d'autres termes, il est caractérisé d'après sa cause historique extérieure, mais l'apôtre ne manque pas d'ajouter ce qu'il y a de plus essentiel, en relevant aussi la cause intime et mystique, la *création* nouvelle, l'action restauratrice de Dieu. L'effet de ces causes est dépeint au moyen de formules qui rappellent l'idée de la régénération et qui sont familières aux lecteurs des épîtres pauliniennes (Rom. VI, 6. 2 Cor. V, 17. Col. III, 9). — Quand il est dit, au sujet de Christ : *vous l'avez entendu*, il s'agit de la prédication faite en son nom et par ses organes. La *vérité en Jésus*, c'est l'interprétation légitime des principes pratiques à tirer de l'Évangile, dont il est le révélateur et le garant. Dans la phrase : *l'esprit de l'intelligence*, qu'on est tenté de considérer comme un pléonasme, on peut facilement distinguer la faculté de l'homme en elle-même, laquelle peut être bien ou mal dirigée, comme on l'a vu plus haut (v. 17), et la direction qu'elle prend et qui est appelée son esprit. L'intelligence reste, mais par le renouvellement (la conversion) son esprit, sa tendance change, les ténèbres font place à la lumière. La comparaison d'un état moral avec un *vêtement* qu'on ôte ou qu'on met, n'est nouvelle ici qu'à l'égard de l'application (comp. Rom. XIII, 14. Gal. III, 27). L'expression : *créé à l'image* de Dieu, est justifiée par le passage parallèle Col. III, 10. Enfin, la *justice et la sainteté* sont mentionnées comme des éléments constitutifs de la nouvelle créature, car ce n'est pas elle qui se les donne, elle les tient de Dieu. Et ce sont des qualités inséparables de la *vérité* (opposée ici à l'erreur qui

produit les convoitises), laquelle est pour ainsi dire personnifiée comme la puissance restauratrice qui émane de Christ.

[25] Ainsi donc, renoncez au mensonge et dites la vérité, chacun dans ses rapports avec son prochain, puisque nous sommes membres les uns des autres. Dans la colère ne péchez point : que le soleil ne se couche pas sur votre irritation et ne donnez pas prise au diable. Que le voleur ne commette plus de vol ; qu'il travaille plutôt de ses mains à faire une bonne besogne, pour qu'il ait de quoi donner à celui qui est dans le besoin. [29] Qu'aucune mauvaise parole ne sorte de votre bouche ; que vos discours soient de nature à édifier là où cela est nécessaire, afin de faire du bien à ceux qui les entendent, et n'attristez point le saint esprit de Dieu, dont vous avez reçu le sceau pour le jour de la délivrance. Que toute aigreur, toute colère, toute animosité, toute clameur, toute médisance soient bannies du milieu de vous, ainsi que toute méchanceté. Soyez bons les uns pour les autres, compatissants, vous pardonnant mutuellement, comme Dieu vous a pardonné en Christ. [1] Devenez donc imitateurs de Dieu, comme ses enfants bien-aimés, et appliquez-vous à aimer, à l'exemple de Christ, qui vous a aimés aussi, et qui s'est livré pour vous comme une oblation et un sacrifice d'une odeur agréable à Dieu.

IV, 25-V, 2. Voici maintenant une première série de devoirs recommandés plus spécialement par l'auteur. Ils se suivent sans ordre systématique, selon qu'une association naturelle des idées, ou quelque autre préoccupation les aura suggérés à son esprit. Ces recommandations peuvent nous paraître très-élémentaires et par conséquent superflues ; il y en a au sujet desquelles on a pu s'étonner de les voir adressées à des chrétiens nouvellement convertis et qu'on supposait pénétrés de toute la ferveur d'une conviction religieuse récemment acquise. Il convient plutôt de se rappeler que des prédications de ce genre étaient chose à peu près inconnue au sein de la société païenne, et que, pour longtemps, tant que l'Église se recrutait essentiellement parmi les adultes, elles étaient bien plus nécessaires qu'elles ne peuvent paraître là où l'éducation domestique les remplace en partie ou leur prépare le terrain.

L'apôtre commence par proscrire le *mensonge*, par la simple raison que le dernier mot qu'il avait prononcé dans le passage précédent, c'était la *vérité*. Le devoir de la véracité est basé sur

l'idée religieuse, précédemment développée, de l'unité du corps de Christ, puisque les membres d'un même corps, censés tous dirigés par un même esprit, ne sauraient se tromper, se nuire mutuellement.

En second lieu, il parle de la *colère*, de cette affection à laquelle l'homme se laisse aller si facilement, quelquefois même par des motifs plausibles et légitimes. Car il est à remarquer que la colère n'est pas condamnée d'une manière absolue, et cela d'autant moins que le langage biblique l'attribue quelquefois à Dieu même. Il ne saurait y avoir de doute à cet égard, et la forme particulière de la phrase de l'original (empruntée peut-être au texte grec du Psaume IV, 5) sert à accentuer la défense du péché. Or, pour éviter ce dernier, l'apôtre fait une double recommandation : soyez prêts, enclins, faciles à la réconciliation, n'ayez pas de rancune, calmez-vous aussi tôt que possible, et prenez garde de vous laisser entraîner par la colère à des excès, à des injures, à des crimes. Car le diable profite des moments où l'homme n'est pas maître de lui-même, pour le pousser dans la voie du mal.

La mention du *vol* fournit l'occasion de signaler ce grand principe de la morale chrétienne, que l'abstention du mal positif n'est pas tout, qu'il faut y joindre l'application au bien opposé (donner au lieu de prendre) et prévenir par cette nouvelle habitude toute tentation ou rechute.

Les *mauvaises paroles* peuvent être celles qui troublent la paix entre les hommes, ou celles qui trahissent de mauvais penchants, blessent la pudeur et les convenances et excitent au mal. Les effets communs à tous ces discours peuvent être comparés à une destruction, à un ravage exercé, soit dans la conscience individuelle, soit dans la société. Le contraire est donc l'*édification*, c'est-à-dire le progrès, la consolidation dans le sens du bien. L'auteur s'adressant à des chrétiens, leur rappelle qu'ils sont censés avoir reçu le saint esprit auquel ils doivent servir de demeure. Mais celui-ci serait *attristé*, se trouverait mal à son aise, repoussé et dégoûté, s'il était, pour ainsi dire, forcé de subir un voisinage si antipathique à sa nature. L'apôtre veut insinuer que cet esprit (dont les croyants ont été marqués comme d'un sceau auquel Dieu les reconnaîtrait pour siens au *jour de la délivrance*, c'est-à-dire lors de leur passage de cette vie dans l'autre) serait forcé de se retirer et de les abandonner au sort qui attend ceux auxquels cette marque n'a pas été donnée.

La dernière recommandation est trop simple pour que nous ayons à nous y arrêter; elle nous intéresse cependant à un haut degré parce que l'apôtre, en la rattachant, elle aussi, à l'idée religieuse, à l'exemple de Dieu et de Christ, arrive à nommer la mort, soufferte volontairement par Jésus pour le salut des hommes, un *sacrifice*, une oblation. C'est presque la seule fois (Rom. III, 25) que cette idée, ou plutôt cette image, se produit dans les épîtres. Comme elle n'est en aucune manière développée dans le texte, nous ne sommes pas autorisés à mettre sur le compte de l'apôtre Paul les définitions, en partie contradictoires, imaginées à son sujet dans les écoles. Tout ce que nous pouvons puiser dans notre passage revient aux faits suivants : 1° Christ a versé son sang par amour pour les hommes; 2° c'est également par amour que Dieu a agréé ce sacrifice. Il n'est donc point question ici d'une compensation exigée par la juste colère du juge, d'une satisfaction matérielle et juridiquement appréciée, comme le veut le système scolastique. Du reste, nous nous en rapportons à l'*Histoire de la théologie apostolique*, liv. V, chap. 15.

[3] Que le libertinage, ainsi que toute impureté ou cupidité, ne soit pas même nommé parmi vous, comme il convient à des saints, non plus que ce qui est déshonnête, le bavardage impie, les plaisanteries frivoles, toutes choses malséantes ; qu'on entende plutôt des actions de grâces. Car vous savez et reconnaissez qu'aucun homme débauché, impur ou avare (lequel est un idolâtre), n'a part au royaume de Christ et de Dieu. [6] Que personne ne vous trompe par de vains discours : c'est à cause de pareilles choses que la colère de Dieu vient frapper les hommes rebelles. Ne vous associez donc pas à eux. Car autrefois vous étiez ténèbres; maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur : vivez comme des enfants de la lumière : car le fruit de la. lumière consiste en tout ce qui est bon, juste et vrai. [10] Examinez ce qui peut plaire au Seigneur, et ne prenez point part aux œuvres stériles des ténèbres, ou plutôt signalez-les avec sévérité. Car ce qu'ils pratiquent en secret, on a honte d'en parler seulement : mais ce qu'on signale en le blâmant, cela est dévoilé et mis dans son vrai jour. C'est pour cela qu'il dit : *Réveille-toi*, *ô toi qui dors! relève-toi d'entre les morts*, *et Christ t'éclairera!*

V, 3-14. Dans ce nouvel alinéa, l'apôtre est plus exclusivement négatif et s'attaque aux deux vices déjà précédemment signalés

(chap. IV, 19) comme les plus apparents et les plus répandus dans la société païenne, la *libertinage* et l'*avarice*. On pourra utilement comparer ici le passage Col. III, 5 ss., qui offre une série de parallèles. Il n'y aura guère à s'arrêter qu'à quelques expressions isolées. On remarquera d'abord que l'apôtre ne borne pas ses remontrances aux actes honteux, il comprend aussi dans son blâme les paroles déshonnêtes, de sorte qu'il répète ici en quelque sorte ce qu'il a dit plus haut (chap. IV, 29). A ces paroles il oppose celles qui conviennent aux chrétiens, et qu'il résume dans le seul terme d'*actions de grâces*. Beaucoup de commentateurs traduisent : paroles gracieuses, aimables, comp. Col. IV, 6. Cependant l'usage constant de la langue (Col. III, 15) favorise plutôt notre interprétation, et nous comprenons qu'un homme dont les pensées se concentrent sur ce qu'il doit dire à Dieu, ne risque guère que sa langue s'égare. Si l'avare est appelé un *idolâtre*, cela nous rappelle le mot de Jésus (Matth. VI, 24), relatif à l'impossibilité de servir à la fois Dieu et le mammon. Des principes plus sévères, relativement à la manière de se conduire, étaient assez nouveaux pour la pluralité des Grecs, et ceux qui s'étaient ralliés à l'Église étaient sans doute fréquemment exposés aux railleries et aux sollicitations de leurs anciens coreligionnaires : voilà pourquoi l'auteur les prémunit contre les paroles trompeuses par lesquelles on leur représentait la licence des mœurs comme chose indifférente. Pour l'allégorie de la *lumière* et des *ténèbres*, nous renvoyons nos lecteurs à 1 Thess. V, 4 ss. Rom. II, 19 ; XIII, 12, etc. Nous avons vu plus haut la même antithèse en termes propres, chap. II, 11 ; IV, 17. En disant : *fruit de la lumière*, l'auteur mêle ensemble deux images disparates. Aussi les copistes ont-ils préféré écrire *fruit de l'esprit* (d'après Gal. V, 22). Les fruits dont il est parlé sont en tout cas les qualités de celui qui marche dans la lumière ou qui est éclairé par l'esprit de Dieu. Dans ce contexte, la bonté se rapporte aux dispositions intérieures, la justice à la portée des actes, et la vérité à la sincérité des convictions. Les œuvres des ténèbres sont les qualités ou actes opposés. Elles sont *stériles*, bien entendu dans ce sens restreint qu'elles ne produisent pas de fruits pour la vie, mais pour la mort.

La fin de ce morceau est un peu obscure, et notre traduction, pour offrir un sens immédiatement intelligible, n'a pu être littérale. Voici ce que l'auteur semble vouloir dire : Il venait de

recommander à ses lecteurs de ne point prendre part à ces œuvres des ténèbres ; il se reprend aussitôt pour dire : il y a mieux à faire ; flétrissez-les, témoignez hautement l'horreur qu'elles vous inspirent. (Le verbe grec du texte signifie à la fois démontrer et blâmer, ce que nous avons cherché à exprimer en deux mots.) Car les débordements des passions les plus honteuses (Rom. I, 26 ss.) sont tels, dit l'apôtre, qu'on éprouve du dégoût rien qu'en y songeant, et qu'on hésite à en parler. Raison de plus pour ne pas se taire, pour parler bien haut, afin de confondre les uns et de prémunir les autres, car (littéralement) ce qui est ainsi signalé (et blâmé) est manifesté par la lumière (tiré au grand jour), et tout ce qui est manifesté est lumière (c'est-à-dire, ne peut plus rester caché). L'apôtre veut rappeler que tel vice n'est dangereux qu'autant qu'il reste à l'ombre ; et que, mis dans son vrai jour, il cesse d'être attrayant, il excite plutôt le dégoût.

Le passage de l'Écriture cité à la fin doit sans doute confirmer la nécessité d'adresser des appels énergiques à ceux qui sont comme plongés dans la torpeur mortelle du péché, pour leur faire ouvrir les yeux à la lumière vivifiante de Christ. La difficulté de ce passage ne résulte donc pas de quelque obscurité du sens, mais de cette circonstance, aujourd'hui suffisamment constatée, qu'un tel texte ne se lit pas dans l'Ancien Testament. On a bien invoqué les passages És. IX, 2 ; XXVI, 19 ; LX, 1 ; mais on y cherche en vain les paroles alléguées ici et le sens général même ne correspond pas à l'idée que l'apôtre veut exprimer. Paul aurait-il été trompé par sa mémoire ? aurait-il allégué un texte apocryphe ? la citation serait-elle puisée dans quelque livre chrétien contemporain ? On a tour à tour essayé de tous ces expédients, sans trouver de solution généralement acceptable. Car le livre des cantiques de l'Église primitive n'a existé que dans l'imagination de quelques commentateurs modernes ; nulle part on ne voit que Paul invoque un texte non canonique comme une autorité, et pour ce qui est de l'erreur de mémoire, il faudrait au moins trouver quelque chose d'approchant, comme c'est le cas dans maint autre endroit.

[15] Prenez donc bien garde à ce que vous viviez exemplairement, non en hommes insensés, mais en hommes sages, rachetant le moment opportun, car les temps sont mauvais. Ainsi donc ne devenez point inintelligents, mais tâchez de comprendre quelle est la volonté du

Seigneur. Et ne vous enivrez pas de vin, ce qui serait de l'intempérance, mais soyez remplis de l'esprit, vous entretenant ensemble par des psaumes et des hymnes et des cantiques spirituels, chantant et psalmodiant au Seigneur dans votre cœur, rendant grâces sans cesse et pour toutes choses à Dieu le père, au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, vous subordonnant les uns aux autres dans la crainte de Christ.

V, 15-21. Vivre *exemplairement* (litt. : exactement), cette phrase rappelle l'idée d'une règle qui a été donnée effectivement plus haut et à plusieurs reprises. La règle étant censée bonne et salutaire, celui qui la suit est sage et prudent ; il s'appliquera même à la connaître de mieux en mieux et à se laisser guider par la volonté de Dieu. Plus particulièrement il aura l'œil ouvert sur les occasions de s'acquitter de ses devoirs, qui pourraient s'offrir à lui ; il les saisira avec empressement, ne les laissera pas échapper (il les *rachètera,* comme à prix d'argent), d'autant plus que *les temps sont mauvais,* et les obstacles qui entravent le chemin du chrétien plus nombreux et plus grands.

Avec le v. 18, l'apôtre revient aux recommandations spéciales. Et d'abord il parle de l'ivrognerie et lui oppose, au moyen d'une métaphore familière à plus d'une langue, les saints transports provoqués par une ample effusion de l'esprit de Dieu. Il signale trois effets de cette dernière : 1° le chant religieux proprement dit, servant à l'édification mutuelle ; 2° la musique sacrée, dans un sens figuré, c'est-à-dire ces accords qui retentissent au fond du cœur et portent l'âme vers Dieu ; 3° la prière dictée par un sentiment intime de gratitude.

La dernière ligne, quoique étroitement liée par la construction à ce qui précède, appartient déjà à une nouvelle série d'idées, qui se continue jusqu'à chap. VI, 9. Il s'agira là de la soumission mutuelle qui doit caractériser les chrétiens, soit de la subordination, au sens propre, de certaines classes de personnes à certaines autres, soit des devoirs correspondants de ces dernières.

[22] Vous, femmes, soyez soumises à vos maris, comme au Seigneur. Car le mari est le chef de la femme, comme Christ aussi est le chef de l'Église, lui, le sauveur du corps. Or, de même que l'Église est soumise à Christ, de même aussi les femmes doivent l'être à leurs maris en toutes choses. [25] Vous, maris, aimez vos femmes, comme Christ aussi a aimé l'Église et s'est livré pour elle, afin de la

sanctifier par sa parole après l'avoir purifiée par le bain de l'eau, afin de la faire paraître devant lui, cette Église, brillante, exempte de taches et de rides et de choses semblables, mais de manière qu'elle fût sainte et sans défaut. De même, les maris aussi doivent aimer leurs femmes qui sont comme leurs corps. Celui qui aime sa femme s'aime lui-même; car jamais personne n'a haï sa propre chair; au contraire, il la nourrit et la soigne comme Christ fait à l'égard de l'Église, puisque nous sommes les membres de son corps. [31] *C'est pour cela que l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme et les deux seront une seule chair.* C'est là un grand mystère; moi je l'interprète de Christ et de l'Église. Seulement quant à vous aussi, chacun individuellement doit aimer sa femme comme il s'aime lui-même, et la femme doit respecter son mari.

V, 22-33. Nous venons de dire que l'apôtre veut parler plus spécialement des devoirs particuliers à certains rapports sociaux, dans lesquels il s'agira d'un côté d'une subordination, sans que de l'autre il y ait absence d'obligations correspondantes. Les rapports de ce genre signalés ici sont au nombre de trois : celui des époux entre eux, celui des parents et des enfants, enfin celui des maîtres et des esclaves.

Pour bien apprécier une recommandation comme celle qui est faite ici aux époux, et qui nous paraît presque superflue, il faut se reporter à l'époque où vivaient les apôtres. L'antiquité en général, et l'orient plus particulièrement, assignaient à la femme une place secondaire dans la famille, et n'en faisaient guère que la première servante du maître de la maison. La prédication évangélique, en plaçant la question religieuse sur un terrain indépendant des conditions sociales (Gal. III, 28), devait nécessairement amener un changement notable dans les relations de famille et faire pénétrer l'idée de l'égalité là où les habitudes et même les lois avaient consacré le despotisme le moins contesté et quelquefois le plus brutal. Aussi voyons-nous que c'est là l'une des principales causes des grands progrès de la civilisation chez les nations chrétiennes. Cependant, tout en proclamant cette égalité des sexes au point de vue religieux, des penseurs comme Paul ne pouvaient pas méconnaître que chacun d'eux avait reçu du créateur sa tâche ou sphère spéciale dans la famille, et il n'était pas question de renverser cet ordre de la nature par une espèce d'émancipation révolutionnaire. Or, on sait assez par des

expériences nombreuses et journalières, que les hommes ne sont que trop facilement portés d'un extrême à l'autre; on ne sera donc pas surpris de voir dans l'Église primitive certaines velléités d'indépendance démesurée chez des femmes qui ne savaient pas immédiatement se tracer la vraie ligne de leur devoir, après avoir compris que l'ancienne règle devait être censée abolie. Paul, à plusieurs reprises (1 Cor. XI, 2 ss.; XIV, 34. Comp. 1 Tim. II, 12 ss., etc.), est amené à parler de ces choses de manière à nous laisser entrevoir les embarras ou les écarts qui naissaient d'un malentendu volontaire ou involontaire. Cela nous explique comment à côté de l'*amour* prêché aux maris, il est aussi question de la *soumission* recommandée aux femmes.

Du reste, l'apôtre ne s'arrête pas à des points spéciaux relativement à ces deux devoirs. Nous relèverons cependant ce fait que, malgré la diversité des notions, des termes, ou des rapports (amour d'un côté, soumission de l'autre), malgré un partage qui, ce semblerait, ne connaît ou ne reconnaît chez la femme que le *respect* et non l'amour, l'exposé de l'auteur aboutit pourtant à l'idée de l'union parfaite, de l'unité (*une chair*, un être collectif ou complexe), et partant à la réciprocité du devoir. Seulement cet exposé est dominé par l'image de la tête (*chef*) et du *corps*, le mari étant constamment regardé comme le supérieur dans l'ordre domestique, comme la tête l'est dans l'organisme; voilà pourquoi l'idée de réciprocité ne prévaut pas sur celles qui dérivent de l'inégalité de position. Quand il est dit (v. 28) que les maris doivent *aimer leurs femmes comme leurs corps*, cela ne veut pas dire: comme un homme aime *son* propre corps, mais: comme cela est naturel au point de vue d'après lequel la femme est une partie intégrante du mari. C'est la femme qui est le *corps* du mari, comme le mari est le *chef* de la femme. Et c'est pour cela et dans ce même sens que l'auteur transcrit le passage de la Genèse que nous avons souligné, et qui doit constater cette unité personnelle du couple. La phrase: *personne n'a jamais haï sa chair*, en substituant le mot *chair* au terme de *corps*, fait voir clairement que l'auteur met en parallèle le lien conjugal qui unit le mari et la femme (tête et corps) avec le lien naturel qui constitue la personne humaine (âme et chair). L'une et l'autre expression revient à dire: une partie de soi-même. Enfin, quand il est dit que la femme doit être soumise à son mari *comme au Seigneur*, cette formule (comp. chap. VI, 5) met le devoir domestique sous

la sanction religieuse, et ne fait que reproduire l'idée de la phrase précédente.

Ce qui fait paraître cette exposition moins simple qu'elle ne l'est en réalité, c'est que l'apôtre y mêle constamment une autre série d'idées, qui servent à la fois à préciser sa pensée et à rattacher son précepte à une conception religieuse et même mystique. Ou plutôt, à y regarder de près, il y a là encore deux idées distinctes au fond et qu'il conviendra de séparer pour mieux les comprendre.

D'abord le devoir des maris est fondé sur l'exemple de Christ. Christ est le *chef* de l'Église, comme le mari est le chef de la femme. Personne ne contestera cette supériorité de Christ; l'Église lui doit soumission et respect. Néanmoins Christ *aime* l'Église, il l'a aimée au point de *se livrer* pour elle à la mort. L'Église est le *corps* de Christ (les copistes ont ajouté : *de sa chair et de ses os*); Christ est le *Sauveur* de ce corps. Ce terme de Sauveur est peut-être pris ici dans un sens plus large que d'ordinaire, parce que pour rendre le parallélisme plus complet, il doit aussi pouvoir s'appliquer au mari. Or, d'après l'étymologie, le mot grec signifie celui qui rend quelqu'un sain et sauf, qui lui assure la vie et lui procure la santé et le bien-être. Il est évident que cette définition s'appliquera à Christ ou au mari, selon que le sens des termes est nuancé diversement.

En second lieu, l'apôtre saisit cette occasion pour revenir à une allégorie déjà indiquée ailleurs (2 Cor. XI, 2), et qui se présentait ici par une association très-naturelle des idées, mais sans appartenir à la sphère de la prédication morale qui fait le fond de ce morceau. C'est la comparaison du rapport de Christ et de l'Église avec celui qui existe entre l'époux et l'épouse, ou, si l'on veut, entre le fiancé et la fiancée. Cette allégorie est plus ancienne (Matth. XXV, 1. Jean III, 29) et revient aussi ailleurs dans le Nouveau Testament (Apoc. XIX, 7 ss). Elle se reproduit deux fois dans ce morceau : 1° au v. 32, où, après avoir cité les paroles de la Genèse, l'apôtre les nomme un *mystère*, c'est-à-dire un texte ayant un sens plus profond que celui auquel on songe d'abord. Il y voit donc une révélation évangélique placée à l'entrée même de l'histoire des hommes et établissant le rapport *conjugal* entre Christ et l'Église. Et cette interprétation qu'il donne comme la sienne, est à ses yeux si bien la chose essentielle, qu'il croit devoir ajouter : cela n'empêche pas que le devoir du

mari d'aimer sa femme subsiste, bien que le texte sacré doive être interprété d'après ce sens plus profond; 2° aux v. 26, 27, où l'Église est représentée comme la *fiancée* de Christ. Car une fiancée se baigne, se pare, se purifie, pour paraître dignement devant son époux au grand jour de la fête nuptiale. Ainsi Christ lui-même a purifié l'Église par le baptême, il la sanctifie de plus en plus par sa parole, à l'effet de faire disparaître tout ce qui pourrait la défigurer.

[1] Enfants, obéissez à vos parents, en Christ, car cela est juste. *Honore ton père et ta mère!* c'est là le premier commandement accompagné d'une promesse : *afin que tu sois heureux et que tu restes longtemps sur la terre.* Et vous, pères, n'irritez point vos enfants, mais élevez-les dans la discipline et l'instruction du Seigneur.

VI, 1-4. Le second rapport de famille, placé par l'apôtre sous la sanction des principes évangéliques, est celui des parents et des enfants. L'antiquité réglait ce rapport par la consécration de l'autorité absolue du père, et imposait ainsi aux enfants une soumission toute légale et pleine de crainte. Paul ne veut pas qu'on tombe dans l'extrême opposé, mais il demande une éducation chrétienne à la fois sérieuse et douce et une obéissance de cœur, joyeuse et spontanée. La mention du Seigneur, des deux côtés, représente l'élément chrétien dans cette morale; nous avons l'habitude de nous servir, à la place de ce nom et des prépositions qui l'introduisent, d'un simple adjectif; la formule apostolique est plus significative, parce qu'elle ne se perd pas dans les abstractions et qu'elle rappelle le grand principe de l'Évangile, que toute vie saine découle de l'union personnelle avec Christ.

L'auteur insiste encore sur cette circonstance que le commandement relatif au devoir filial est le premier (le seul) dans le décalogue auquel se rattache une promesse spéciale. Il va sans dire que cette promesse n'est point prise ici dans un sens purement matériel où elle se bornerait soit à la longévité individuelle, soit au tranquille séjour en Canaan.

[5] Vous, esclaves, obéissez à vos maîtres selon la chair, avec crainte et humilité, dans la simplicité de votre cœur, comme à Christ, ne faisant point le service pour les yeux seuls, comme ayant à plaire à des hommes, mais en faisant de bon cœur la volonté de Dieu comme serviteurs de Christ, servant avec affection, comme s'il s'agissait du

Seigneur et non des hommes, sachant que chacun sera récompensé par le Seigneur de ce qu'il aura fait de bien, qu'il soit esclave ou libre. [9] Et vous, maîtres, agissez-en de même à leur égard, vous abstenant de menaces, sachant que votre maître à vous et à eux est aux cieux et qu'il ne fait point acception de personnes.

VI, 5-9. Le troisième et dernier rapport domestique à sanctifier par l'esprit de l'Évangile, c'est celui des maîtres et des esclaves. L'apôtre ne songe pas du tout à provoquer une révolution sociale à cet égard : les conditions existantes peuvent subsister (1 Cor. VII, 21 s. Philém., introd.). Le devoir des maîtres est très-simple ; on n'a besoin, pour le faire comprendre, que d'invoquer une vérité universellement reconnue dès à présent, c'est qu'il y a *un* Dieu pour tous (malheureusement l'expression est affaiblie dans le texte vulgaire), donc nul ne doit disposer de l'autre injustement et arbitrairement.

Pour ce qui est des esclaves, il leur est conseillé de comprendre leur position comme une condition dans laquelle Dieu les a mis. En se prêtant à ces exigences, c'est donc, à vrai dire, lui qu'ils servent. Leur soumission, leur déférence, leur résignation, doit être affaire de cœur et non de forme et de calcul, un service *pour les yeux*. Cela veut dire que le maître humain, en exigeant un service, est content quand il le voit fait, fût-ce à contre-cœur ; le maître céleste regarde à l'intention, à la bonne volonté qu'on y met. Les mots : *crainte* et *tremblement* (litt.), pris dans le sens qu'ils ont actuellement, ne nous semblent pas bien en harmonie avec la tendance du texte. Nous devrions plutôt dire : déférence et respect.

[10] Au reste, cherchez votre force dans le Seigneur et dans la vertu de sa force à lui. Revêtez-vous de l'armure de Dieu, afin de pouvoir résister aux artifices du diable ; car ce n'est pas contre la chair et le sang que nous avons à lutter, mais contre les chefs, les puissances, les dominateurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits malins des régions célestes. [13] Ainsi donc, prenez l'armure de Dieu, afin de pouvoir résister dans les mauvais jours, et rester debout après avoir remporté une complète victoire. Tenez donc ferme, ayant les reins ceints de vérité, revêtus de la cuirasse de la justice, les pieds chaussés de bonnes dispositions pour l'évangile de la paix, prenant par dessus tout cela le bouclier de la foi, au moyen duquel vous pourrez éteindre tous les traits enflammés du malin. [17] Saisissez aussi le casque du salut et l'épée de l'esprit, c'est-à-dire la parole de

Dieu, en lui adressant en tout temps, par l'esprit, toutes sortes de prières et de supplications, et en veillant à cela avec une entière persévérance ; priant pour tous les fidèles, ainsi que pour moi, afin que, lorsque j'ouvrirai la bouche, il me soit donné la parole pour que je fasse connaître librement le mystère de l'Évangile, pour lequel je suis en mission, quoique enchainé, et que je parle courageusement comme je le dois.

VI, 10-20. Paul veut terminer; c'est ce qu'annonce le mot *Au reste*, qui commence ses formules de conclusion (2 Cor. XIII, 11. Gal. VI, 17. Phil. IV, 8. 2 Thess. III, 1). Et il termine en effet par une éloquente exhortation au combat contre tout ce qui est contraire à l'Évangile, au dedans comme au dehors. Le royaume des ténèbres suscite des entraves à l'œuvre de Christ dans ces deux sphères et la lutte doit être énergique. parce qu'elle ne se dirige pas contre un adversaire mortel (*chair et sang*), c'est-à-dire faible et méprisable, mais contre des esprits disposant d'une formidable puissance. Cette idée, d'ailleurs familière à Paul (2 Cor. X, 4. Rom. XIII, 12. 1 Thess. V, 8), n'est développée nulle part avec autant de détails allégoriques.

Les qualités représentées par les diverces pièces de l'armure militaire sont : 1° La *vérité*. Nous avons choisi ce mot pour ne pas trop nous éloigner du grec ; mais nous sommes convaincu qu'il faut le prendre dans le sens hébreu de fidélité, de ferme adhésion, de constance. En tout cas il n'est pas question de véracité, dans le sens ordinaire. 2° La *justice*, c'est-à-dire la rectitude et la droiture dans les actes. Voyez pour ces deux premières qualités, chap. V, 9. 3° La *bonne disposition* pour l'Évangile, le zèle avec lequel on défend sa cause et étend son empire. 4° La *foi*. 5° Le *salut*, est sans doute placé ici pour les biens à venir, et remplace par conséquent la notion de l'espérance (comp. 1 Thess., l. c.). 6° L'*esprit* est celui de Dieu, inspiré à l'homme et devenant pour lui une qualité d'autant plus nécessaire qu'elle est aussi plus directement une arme. Car ce qui est dit de la parole de Dieu peut être rapporté à la promesse faite Matth. X, 20. Marc XIII, 11. Mais dût-on préférer de le prendre dans le sens habituel, de l'Évangile lui-même, la combinaison avec l'épée, arme d'agression et de conquête, se justifiera encore.

Le détail archéologique de l'*armure* (ceinture, cuirasse, chaussure, bouclier, casque, épée), n'a pas besoin d'explication. L'apôtre

en parle en laïque, prenant les choses au hasard, de sorte que ses combinaisons ne sont pas les mêmes que dans les passages parallèles ci-dessus cités. Les anciens tiraient avec des flèches embrasées pour mettre le feu à des bâtiments. C'est à cela qu'il est fait allusion dans ce qui est dit des attaques du diable.

La prière aussi est une arme du chrétien ; elle sert à obtenir toutes les autres, et c'est dans ce sens qu'il en est parlé ici ; surtout aussi dans l'application spéciale qui en est faite à l'auteur, lequel déclare avoir besoin avant tout de cette arme dont il avait été question en dernier lieu. C'est aussi ce qui nous confirme dans l'idée qu'il faut entendre la *parole de Dieu* dans le sens que nous avons proposé. Les traducteurs effacent généralement ce qu'il y a de spirituel dans la combinaison paradoxale des mots de *mission* et de *chaînes*.

[21] Mais pour que vous aussi vous sachiez ce qui me concerne personnellement, ce que je fais, Tychicus, le bien-aimé frère et fidèle ministre du Seigneur, vous fera tout connaître. Je l'envoie exprès chez vous, afin que vous ayez connaissance de ce qui me regarde et qu'il console vos cœurs.

VI, 21-22. Tychicus, le porteur de la lettre, est aussi nommé Col. IV, 7. 2 Tim. IV, 12. Act. XX, 4. Tite III, 12. Il paraît avoir été l'un des principaux membres de l'église d'Éphèse, et avoir fait de fréquents voyages dans l'intérêt de l'Évangile. La portée de la phrase : *pour que vous aussi vous sachiez,* a été discutée dans l'Introduction. La consolation se rapporte à la captivité de l'apôtre.

[23] Que la paix soit avec les frères, ainsi que l'amour uni à la foi, de la part de Dieu le père et du Seigneur Jésus-Christ. Que la grâce soit avec tous ceux qui aiment notre Seigneur Jésus-Christ d'une manière inaltérable !

VI, 23, 24. Contre l'usage, les formules de bénédiction et les salutations finales sont écrites ici à la troisième personne. Cela s'expliquera facilement si l'on songe que les lettres ont dû toujours être remises aux Anciens (1 Thess. V, 27), par la main desquelles elles arrivaient à la connaissance des autres fidèles.

AUX COLOSSIENS

Paul, apôtre de Jésus-Christ, par la volonté de Dieu, et le frère Timothée, aux saints et fidèles frères en Christ, qui sont à Colosses : Que la grâce et la paix soient sur vous, de la part de Dieu, notre père !

I, 1 - 2. La formule de salutation, tout en exprimant absolument les mêmes idées qu'ailleurs dans ces épîtres, diffère tant soit peu des adresses analogues, et se distingue par sa brièveté. Ce serait une question assez secondaire, que de demander si le mot *saints* est ici un substantif ou un adjectif. Personne n'ignore que ce terme était généralement employé par l'apôtre pour désigner les membres de l'Église, en tant qu'ils étaient devenus étrangers au monde profane et s'étaient *consacrés* à Dieu en Christ. Mais l'expression française : *les Saints,* d'après l'usage actuel du mot, suggérerait une idée étrangère à la pensée de l'auteur. Si nous osions effacer la couleur propre de son style, nous devrions dire : aux chrétiens de C., nos fidèles frères en Christ. — Plusieurs éditeurs modernes, sur la foi d'anciens manuscrits, ont adopté la forme Colasses, Colassiens.

[3] Je ne cesse de rendre grâces à Dieu, le père de notre Seigneur Jésus-Christ, en priant pour vous, ayant été informé de votre foi dans le Christ Jésus, et de l'amour que vous portez à tous les fidèles, en vue de l'espérance qui vous est assurée dans le ciel, et dont vous avez eu autrefois connaissance par la prédication de la vérité évangélique, laquelle vous est parvenue à vous, ainsi qu'au monde entier, où elle porte des fruits et gagne du terrain; il en est de même chez vous, depuis le jour où vous avez appris à connaître la grâce de Dieu, conformément à la vérité, telle que vous l'avez entendue de la bouche d'Épaphras, mon bien-aimé compagnon de service, ce fidèle ministre de Christ auprès de vous, qui m'a aussi fait connaître cet amour que l'esprit vous inspire.

I, 3-8. Le préambule ressemble, par la forme comme par le fond, à ceux des autres épîtres. C'est le sentiment de satisfaction et de gratitude au sujet de la conversion et des progrès religieux des fidèles de Colosses, que l'apôtre exprime dans une série de phrases enchevêtrées l'une dans l'autre, et que la traduction ne parvient à rendre claires qu'en se permettant de simplifier tant soit peu la construction. On rétablira aisément la série naturelle des idées de la manière suivante:

«J'ai eu récemment de vos nouvelles par Épaphras: ce qu'il m'a dit de votre foi en Christ, de votre amour fraternel, de la fermeté de votre espérance chrétienne, m'a rempli de joie et de reconnaissance envers Dieu, qui a fait parvenir son Évangile à vous, comme au reste du monde....»

Les amplifications jointes à chaque élément de cette simple proposition voilent un peu la marche du discours, mais cela ne saurait créer des difficultés réelles. Les allusions historiques, comprises dans ce passage, ont été discutées dans l'Introduction. En fait d'idées théologiques, nous en relèverons deux surtout: 1° La *vérité évangélique* (ou: de l'Évangile), que l'auteur dit avoir été prêchée à Colosses, est résumée quelques lignes plus bas par le seul mot de *grâce de Dieu*, et comme il y ajoute: *conformément à la vérité*, nous voyons qu'encore ici la conception fondamentale de l'Évangile, à son gré, est la doctrine de la grâce, opposée à celle du mérite des œuvres, qui voudrait baser le salut sur autre chose que sur le bon vouloir et la miséricorde du Père céleste. L'épître défendra cette doctrine, sans l'exposer théoriquement, non plus contre le judéo-christianisme pharisaïque, comme le fait l'épître aux Galates, mais contre une espèce de théosophie

gnostique qui n'est pas moins contraire à la vérité. 2° Nous retrouvons ici, quoique combinée d'une manière particulière, la trilogie paulinienne bien connue des trois qualités fondamentales du chrétien, ou plutôt des trois formes de sa vie spirituelle : de la *foi*, de l'*amour* et de l'*espérance* (voy. 1 Cor. XIII, 13, et *Théologie apostolique*, t. II, 240). Seulement il ne faut pas prendre la phrase dans ce sens, que Paul aurait voulu dire que les Colossiens avaient la foi et l'amour, *à cause* de l'espérance, c'est-à-dire parce qu'ils étaient sûrs d'en être récompensés. Un pareil eudémonisme est étranger à la pensée de l'apôtre. Une foi, un amour intéressés, ne mériteraient pas ce nom et n'auraient rien à espérer ; l'espérance elle-même est une partie intégrante de la foi, elle se rapporte d'ailleurs à des biens purement spirituels ; enfin, les trois éléments sont inséparables, et si l'espérance est mise ici en quelque sorte à part, c'est qu'au fond elle est mentionnée moins comme un sentiment que comme un objet, et que cet objet appartient à une existence à venir.

Dans l'original, ce qui est compris dans les v. 9 à 23 ne forme, à vrai dire, qu'une seule phrase, à laquelle doit s'appliquer, avec plus de force encore, ce que nous avons dit de la précédente. Il faudra nécessairement la ramener, non pas seulement à l'aide du commentaire, mais déjà dans la traduction, à une forme plus simple et plus intelligible, par des intersections convenables. Cela sera assez facile, dès que nous aurons constaté que ce que l'auteur dit aux Colossiens, pour les exhorter à marcher dans la bonne voie (v. 9-11) et pour leur rappeler la nature et la portée de leur conversion (v. 21-23), se trouve disjoint par l'intercalation d'une digression purement théorique (v. 12-20), qui est en même temps le morceau le plus célèbre et le plus important de toute l'épître, au point de vue théologique.

[9] C'est pour cela que moi aussi, depuis le jour où j'en ai été informé, je ne cesse de prier Dieu pour vous, et de demander que vous soyez remplis de la connaissance de sa volonté, en toute sagesse et intelligence spirituelle, afin de vivre d'une manière digne du Seigneur, cherchant à lui plaire en toutes choses, produisant toutes sortes de bonnes œuvres et croissant dans la connaissance de Dieu, étant aussi puissamment soutenus par sa force victorieuse, de manière à rester toujours constants et résignés avec joie.

I, 9-11. Si nous examinons bien cette phrase, elle est dans un rapport direct avec le commencement de la précédente. Là, il avait été dit (en substance) : J'ai appris que *vous avez* la foi, l'amour, l'espérance.... Ici, il est dit : Je prie Dieu que vous continuiez ainsi et que vous fassiez des progrès à ce triple égard. En effet, 1° la *connaissance* de la volonté de Dieu, qu'on pourrait être tenté d'interpréter de manière à entendre par celle-ci la loi morale, doit se rapporter de préférence à l'essence dogmatique de l'Évangile (v. 6, et Éph. I, 8), et la *sagesse* est celle qui est donnée à l'homme par la communication du saint esprit, l'opposé d'une sagesse purement mondaine (chap. II, 2. 1 Cor. I, 19 ss.; II, 6 ss.; III, 18); 2° la *vie* digne du Seigneur, les *bonnes œuvres*, considérées comme *fruits* de l'esprit (Gal. V, 22), représentent le côté pratique du christianisme ; enfin, 3° les notions de constance et de résignation sont, au point de vue chrétien, nécessairement corrélatives avec celle de l'espérance (1 Thess. I, 3. Tite II, 2). On remarquera encore que la foi et l'amour sont signalés comme absolument inséparables l'un de l'autre : le v. 9 parle de l'intelligence comme du mobile de la vie qui plaît à Dieu ; le v. 10 nomme les bonnes œuvres comme amenant le progrès dans la connaissance de Dieu. L'influence est donc réciproque. La *prière* implique l'idée que tous ces progrès ne sauraient être réalisés que par l'action salutaire de Dieu ; explicitement cela est dit dans le dernier membre (où nous avons dit *victorieuse*, pour glorieuse, ce qui pourrait signifier : digne d'être glorifiée), lequel cependant ne parle que de l'un des trois éléments.

[12] Et vous rendrez grâces au Père, qui nous a mis à même de participer à l'héritage des saints dans la lumière, qui nous a délivrés de la puissance des ténèbres et nous a fait passer dans le royaume de son fils bien-aimé, en qui nous avons la rédemption, la rémission des péchés. [15] C'est lui qui est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature ; car c'est en lui que toutes choses ont été créées, tant ce qui est dans les cieux que ce qui est sur la terre, ce qui est visible et ce qui est invisible, les trônes et les seigneuries, les autorités et les puissances, tout a été créé par lui et pour lui, et il est avant toutes choses, et toutes choses subsistent en lui. [18] C'est lui aussi qui est le chef du corps, de l'Église ; le premier-né d'entre les morts, pour qu'il soit en tête, à tous égards. Car c'est en lui que Dieu a voulu que toute sa plénitude résidât,

c'est par lui qu'il a voulu réconcilier tout avec lui-même, tant ce qui est sur la terre que ce qui est aux cieux, en rétablissant par lui la paix, au moyen du sang versé sur sa croix.

I, 12-20. Nous venons d'appeler ce morceau une digression, en tant qu'il introduit des considérations abstraites et théoriques au milieu de l'allocution toute pratique et directement personnelle que l'auteur adresse à ses lecteurs, et qu'il va tout à l'heure reprendre. A un autre point de vue, on pourrait dire que c'est une espèce de prélude au corps même de l'épître, en tant que celle-ci a évidemment pour but de combattre des erreurs théologiques ou philosophiques, auxquelles l'apôtre oppose ici, par anticipation, la vérité qui doit prévaloir. Cette vérité, c'est qu'en Jésus-Christ, et en lui seul, l'homme trouve et obtient tout ce qu'il peut désirer et tout ce qui lui est nécessaire, relativement à ses rapports avec Dieu, de sorte que tout autre moyen d'arriver soit au pardon des péchés, soit à la communion avec Dieu, est superflu et trompeur. Du reste, notre texte se rattache de la manière la plus simple aux phrases qui précèdent et la digression est amenée naturellement, on pourrait dire involontairement. Après les autres qualités que l'apôtre demande à ses Colossiens, il mentionne encore la reconnaissance qui doit animer *tous* les croyants pour le grand bienfait dont ils sont redevables au père céleste.

Ce bienfait, nommé souvent ailleurs d'un nom consacré de préférence par le langage théologique, le *salut*, est désigné ici par des locutions figurées : l'affranchissement de la puissance des ténèbres et la participation à l'héritage dans la lumière. Ces deux phrases, dans lesquelles on retrouve des traits provenant d'allégories originairement indépendantes l'une de l'autre, représentent les deux éléments corrélatifs d'une seule et même notion, et s'expliquent facilement par de nombreux passages parallèles, dans presque tous les écrits apostoliques (comp. surtout Act. XXVI, 18. 1 Pierre II, 9). Les *ténèbres* et la *lumière* ne correspondent pas exclusivement aux notions de l'ignorance et de l'intelligence des choses religieuses ; pour nos auteurs sacrés, ce sont les noms de deux *royaumes*, de deux mondes, dont les conditions d'existence (le but, la constitution et la règle sociale) sont tout aussi opposées que les chefs qui les gouvernent, et les destinées qui sont réservées à leurs citoyens respectifs. Chaque royaume a son territoire ;

de ce territoire, chaque citoyen possède une portion, un *lot*, un héritage, d'après l'analogie de l'état politique, ou du moins des souvenirs historiques d'Israël, et de la fiction légale de son code. D'après une troisième métaphore, le royaume des ténèbres, qui est celui de Satan et du péché, impose à ses membres une servitude, le passage au royaume de la lumière est donc une *délivrance*.

De tous les éléments concentrés, et pour ainsi dire condensés, dans cette phrase, celui auquel l'apôtre va s'arrêter de préférence, c'est la personne du chef du royaume de la lumière, du libérateur ou rédempteur, dont la position prééminente et privilégiée est signalée, et dont les prérogatives vont être énumérées d'une manière plus complète et surtout plus théologique que nulle part ailleurs dans les épîtres, si l'on excepte celle aux Hébreux. L'exposé ne procède pas d'une manière systématique ; il commence et finit par ce qu'il y a de plus pratique et de plus important pour l'homme, et place au milieu ce qui appartient à un ordre de choses plus transcendant. Dans notre commentaire nous ne suivrons pas la marche de l'auteur, dont les idées se succèdent un peu au hasard, mais nous tâcherons de les ramener à leur expression la plus précise et la plus logique.

L'apôtre résume sa pensée, au milieu même de son exposé, par ces mots : *Christ est en tête à tous égards* ; il est le premier, le chef, à quelque point de vue qu'on le considère, dans quelque ordre de choses qu'on le place.

1° Il est le premier dans l'ordre métaphysique. Cette idée est exprimée deux fois et de deux manières différentes : Il est l'*image* du Dieu invisible, et : Dieu voulut que sa *plénitude* résidât en lui. Pour bien comprendre la portée du premier de ces termes, il faut se rappeler que la théologie juive (et déjà celle de l'Ancien Testament) partait du fait de l'absolue impossibilité, pour l'intelligence humaine, d'arriver par ses propres forces à la connaissance de Dieu, et établissait là-dessus la théorie de la révélation, laquelle, après s'être servie autrefois de différents moyens plus ou moins imparfaits (Hébr. I, 1), arriva finalement à la perfection en devenant personnelle. Le fils a révélé le père d'une manière adéquate, parce qu'il était le reflet de sa gloire, l'expression de son essence (Hébr. I, 2), il était revêtu de la forme de Dieu (Phil. II, 6), ce qui revient à dire (Dieu n'ayant point de forme) qu'en lui la notion de la divinité, qui est par elle-même transcendante et abstraite, est devenue concrète et partant saisissable pour l'intelligence

humaine. En disant que la notion abstraite de la divinité est devenue concrète dans la personne du fils, nous avons déjà indiqué la substance de la seconde phrase mentionnée plus haut. Car celle-ci dit que la *plénitude*, c'est-à-dire la série complète des attributs divins, réside dans la personne de Christ. La plénitude est la somme des choses qui remplissent un espace (Éph. I, 23), et le passage parallèle Col. II, 9 ne laisse aucun doute sur la nature des choses qui forment la plénitude, c'est-à-dire la somme des attributs du fils de Dieu. Ainsi notre texte dit que tous les attributs qui constituent la notion de Dieu se retrouvent dans la personne de Christ, de manière que c'est *en* celui-ci que le mortel apprend à connaître celui qui autrement resterait inaccessible à son intelligence. Christ est donc le *médiateur de la connaissance de Dieu*.

2° Il est le premier dans l'ordre physique. La première thèse déterminait le rapport de Christ à Dieu ; celle-ci établit le rapport de Christ à la nature, à la création. Sur ce second rapport le texte énonce deux faits : Christ est antérieur à tout ce qui existe en dehors de Dieu, et il l'auteur de tout ce qui existe. Le premier de ces deux faits est déclaré par cette simple phrase : il est *avant toutes choses*, phrase qui n'a pas besoin d'explication, mais qui ne satisfait pas la spéculation théologique, comme l'ont prouvé surabondamment les discussions séculaires des anciens docteurs de l'église grecque. Mais le même fait est encore établi par cette autre phrase plus explicite, mais très-controversée aussi : il est le *premier-né* (l'aîné) *de toute créature*. Qu'est-ce que cela veut dire? Justifions d'abord l'emploi du mot : *créature*. Le mot grec que nous traduisons ainsi signifie l'acte de la création, dans un seul passage des épîtres (Rom. I, 20). Si nous devions préférer ici cette interprétation, le sens serait immédiatement clair : le premier-né de l'acte de la création, c'est la première créature (par ordre chronologique), et c'est bien là le sens incontestable du passage Apoc. III, 14, où Christ est appelé le commencement de la création. Mais dans tous les autres passages de Paul où se trouve le même mot, il faut le traduire par *créature* (Rom. I, 25; VIII, 19 suiv., 39. 2 Cor. V, 17. Gal. VI, 15, et dans notre texte même, v. 23), sans compter que l'addition de l'adjectif *tout*, sans article, milite également en faveur de ce second sens. Mais encore, qu'est-ce que l'aîné de toute créature? La plupart des commentateurs n'y voient que l'affirmation de l'antériorité; ils mettent

l'accent sur le mot *aîné*, *premier-né*, et négligent le génitif comme ne contribuant en rien à la détermination de ce premier élément. Nous ne sommes pas de cet avis. L'*aîné* est toujours en communion de nature avec les puinés. L'aîné de plusieurs frères (Rom. VIII, 29. Comp. Matth. I, 25. Luc II, 7) est frère aussi, parce qu'eux sont fils comme lui; le premier-né d'entre les morts, c'est-à-dire des ressuscités (v. 18), a été mort et est ressuscité comme le seront ceux qui le suivront. Il nous semble donc que la question qui a préoccupé les théologiens du 4e siècle ne s'est pas présentée à l'esprit de l'auteur, et qu'il n'a pas éprouvé le besoin de s'exprimer de manière à la résoudre dans le sens consacré plus tard officiellement. Le nom de *fils* et celui de *créature* sont assez homogènes pour que nous n'ayons pas besoin de nous étonner qu'ils s'associent ici.

L'autre fait dont nous parlions, c'est que Christ est lui-même l'organe de la création. D'abord nous constaterons qu'il est question ici, non point de la nouvelle création spirituelle, mais de celle de l'univers (ciel et terre, Gen. I, 1), qui a eu lieu au commencement des temps. L'auteur a soin de ne laisser subsister aucun doute à cet égard : il répète le mot *tout* jusqu'à trois fois; il nomme expressément les parties du grand tout qui échappent encore aux sens des mortels; enfin, il y comprend formellement ce qu'il peut y avoir de plus élevé parmi les créatures, les êtres célestes (Éph. I, 21. Rom. VIII, 38), désignés par différents noms qui doivent en marquer, non les diverses classes, mais les hautes prérogatives. Peut-être insiste-t-il sur ce dernier point, parce que ses adversaires (chap. II, 18) assignaient aux anges un rôle tout différent dans la sphère religieuse. Quant au fait en lui-même, il en a été question 1 Cor. VIII, 6 (comp. Hébr. I, 2). Nous pouvons nous borner ici à relever l'emploi de trois prépositions différentes pour caractériser l'acte du Christ créateur (*en*, *par*, *pour*). On pourrait y voir l'effet d'un simple élan rhétorique (comp. Rom. XI, 36); cependant il ne sera pas trop difficile de trouver à chacune d'elles un sens particulier. La plus claire est la seconde; elle désigne Christ comme l'organe de Dieu dans l'acte de la création; aussi est-elle employée de préférence dans les deux passages parallèles que nous venons de citer. La troisième pourra être comprise comme dans 1 Cor. VIII, 6, bien que là elle soit rapportée à Dieu. Tout a été créé pour Christ, en tant que tout doit être amené par lui à servir aux fins de Dieu.

Quant à la première, si elle doit avoir un sens différent de la seconde, elle peut nous rappeler cette conception théologique d'après laquelle le monde a préexisté idéalement dans la pensée de Dieu, avant la création; ainsi Christ pourrait être considéré comme le dépositaire de cette pensée.

Christ est donc, en second lieu, le *médiateur de l'existence ou de la vie naturelle*.

3° Il est le premier dans l'ordre théologique. Cette troisième thèse, ainsi que les suivantes, parle des rapports de Christ avec les hommes. Ici nous plaçons d'abord les deux phrases où il est parlé de la *rédemption* et de la *réconciliation*. Quant à la première, elle est expliquée par l'auteur lui-même, qui la restreint ici au pardon des péchés, tandis qu'ailleurs elle s'applique encore à d'autres éléments de l'économie du salut. Comp. le passage parallèle Éph. I, 7, dont les copistes se sont servi pour compléter le texte du nôtre. Pour ce qui est de la réconciliation, nous pourrons nous borner à rappeler ce qui est dit ailleurs de l'inimitié de l'homme naturel contre Dieu, et des avances faites par la grâce divine pour changer ce rapport (Rom. V, 1 suiv. 2 Cor. V, 14 suiv. Éph. II, etc.). La réconciliation est toujours l'œuvre de Dieu, l'effet de sa volonté; c'est lui qui *fait* la paix, car c'est lui qui change les dispositions des hommes et leurs rapports avec lui, sans avoir besoin de se changer lui-même (d'*être* réconcilié). Il fait cela *par* Christ, et *en* Christ, en tant que Christ à dû intervenir par sa mort, et que l'homme obtient la grâce en s'unissant au Sauveur. La seule idée particulière à notre passage, c'est que la réconciliation, d'après la lettre du texte, aurait dû s'étendre au ciel comme à la terre. On s'est demandé si les anges auraient eu également besoin d'être réconciliés avec Dieu (comp. Hébr. II, 16)? ou si les hommes ont dû se réconcilier avec les anges? ou si les diables doivent être changés? Il nous semble que ces questions sont oiseuses. Le 20e verset nous paraît réunir deux idées distinctes, celle de la réconciliation des hommes d'abord, et ensuite celle de la formation de la grande famille des créatures bienheureuses, dont il est parlé dans le passage correspondant de l'épître aux Éphésiens (I, 10).

Christ est donc, en troisième lieu, le *médiateur du rétablissement du rapport normal entre l'homme et Dieu*.

4° Il est le premier dans l'ordre moral, comme chef d'un *corps* spirituel, de l'*Église*. L'image de l'Église comparée à un corps

organique est connue (1 Cor. XII ; comp. XI, 3. Éph. I, 22, etc.), et tellement connue, que l'apôtre se borne à l'indiquer par un mot. L'importance de ce nouveau rapport n'en est pas moins grande, puisque les membres du corps ne sauraient avoir la vie qu'au moyen de l'union organique avec le chef. Christ est donc, en quatrième lieu, le *médiateur de la nouvelle vie* ou de la création spirituelle.

5° Il est, enfin, le premier dans l'ordre apocalyptique, c'est-à-dire dans celui des choses à venir (Rom. VIII, 18). Il est *mort*, comme tous les hommes sont morts et meurent chaque jour, mais il est aussi ressuscité, et en cela il a pris le pas sur tous, et les siens le suivront. Notre texte se borne à signaler l'antériorité de sa résurrection à lui (comp. 1 Cor. XV, 20), ailleurs il est aussi la cause de la nôtre (*ibid.*, chap. XV, 12 suiv., etc.). En joignant ensemble les deux mots *commencement* et *premier-né*, l'apôtre fait voir clairement dans quel sens il prend celui-ci. Christ est donc, en dernier lieu, le *médiateur de la vie éternelle.*

Pour terminer cette analyse, nous n'avons plus qu'à rendre nos lecteurs attentifs à deux faits qu'on a trop souvent négligés. Nous ferons d'abord remarquer qu'il est dit formellement que Dieu *voulut* que la plénitude résidât en Christ, et que le monde fût réconcilié par lui. Le verbe que nous soulignons marque toujours en grec une volonté parfaitement indépendante et absolue (Gal. I, 15. 1 Cor. I, 21. Éph. I, 5, 9. Phil. II, 13). C'était donc le bon plaisir de Dieu que Christ eût ces priviléges, et nous voyons là une preuve de plus entre tant d'autres (comp. 1 Cor. III, 23 ; XI, 3), que Paul s'est représenté le rapport de Christ à Dieu comme celui de la subordination. En second lieu, nous constaterons que dans ce passage, tout aussi peu qu'ailleurs dans les écrits de Paul, nous ne trouvons rien de particulier ni de précis sur ce qu'on appelle les deux natures de Christ. Celui-ci est partout considéré comme une personne une, entière, complète, et rien ne trahit, chez l'apôtre, un besoin d'analyse, tel que celui qui a alimenté, pendant de longs siècles, les discussions des théologiens. Voyez du reste, sur toutes ces matières, l'*Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, livre V, chap. 8.

[21] Et vous aussi, qui autrefois lui étiez étrangers, et ses ennemis, par vos pensées et vos mauvaises œuvres, il vous a réconciliés aujourd'hui par la mort de son fils en son corps charnel, afin de

vous faire paraître devant lui, saints, sans tache et sans reproche, en tant que vous resterez fermes et inébranlables, sans vous laisser distraire de l'espérance offerte par cet évangile que vous avez entendu, lequel a été prêché à toute créature sous le ciel, et dont moi, Paul, je suis devenu le ministre.

I, 21-23. Pour la manière dont ces lignes se rattachent à l'ensemble de l'exorde, voyez la note sur le v. 8. Après avoir parlé de la personne et de l'œuvre de Christ d'une manière tout à fait théorique et générale, l'apôtre en fait ressortir la portée pratique en l'appliquant à ses lecteurs actuels. Eux aussi (comp. Éph. II, 12 suiv.; IV, 18 suiv.) avaient été vis-à-vis de Dieu dans un rapport qui ne pouvait conduire qu'à leur perte, si Dieu, dans sa miséricorde, n'avait étendu sa grâce à eux et ne les avait fait profiter du bienfait résultant pour l'humanité de la mort de Christ.

L'addition du mot *charnel* pourrait paraître oiseuse ; cependant elle s'explique parce qu'il avait été question immédiatement auparavant de Christ, image de Dieu, et de sa résurrection, en d'autres termes, de deux conditions d'existence essentiellement différentes de celle dans laquelle il souffrit la mort.

Ce qui est dit du jugement à venir, et des conditions morales du salut, n'a pas besoin d'explication. On voit ici encore avec quelle facilité l'auteur arrive, par une transition naturelle, à parler de son propre ministère (Éph. III, 1 suiv.).

[24] Maintenant je suis plein de joie, jusque dans les souffrances que j'endure pour vous, et ce qui manquait encore aux souffrances de Christ, je le complète dans ma propre personne, pour le bien de son corps, c'est-à-dire de l'Église, dont je suis devenu le ministre. C'est Dieu qui m'a conféré cette charge, à l'effet de porter chez vous l'annonce de l'accomplissement de la parole de Dieu, de ce mystère caché aux siècles et aux générations antérieures, mais qui aujourd'hui est révélé à ses saints, auxquels Dieu a voulu faire connaître quelle est la glorieuse richesse de ce mystère à l'égard des peuples païens, savoir : Christ en vous, la glorieuse espérance ! [28] Je le prêche, en exhortant tous les hommes, et en instruisant tous les hommes en toute sagesse, afin de faire paraître tous les hommes devant Dieu, parfaits en Christ : c'est là en vue de quoi je travaille et je lutte, selon les forces qu'il me communique et qui agissent en moi puissamment.

I, 24-29. Ces versets parlent de la nature et des conditions du ministère apostolique, tel que Paul le conçoit et le pratique. Il y est question de son origine, de son but et de ses peines. Ces dernières, quelque grandes et douloureuses qu'elles puissent être, doivent céder à un sentiment de bonheur, qnand l'apôtre se trouve, comme ici, en face d'un résultat satisfaisant. Voilà pourquoi la phrase commence par le mot *maintenant*. Comp. Éph. III, 13.

Ce qui est dit ensuite d'un complément à ajouter aux souffrances de Christ, a souvent arrêté et choqué les interprètes protestants, qui ont cherché par toutes sortes d'expédients à échapper aux conséquences que l'Église catholique dérivait de ce texte, en faveur de la doctrine relative aux indulgences et aux mérites des saints. Cependant le sens de la phrase principale (*défaut des souffrances*) est suffisamment établi par des passages parallèles (1 Cor. XVI, 17. Phil. II, 30. 1 Thess. III, 10), et puis l'idée d'une communauté (communion, continuation) de souffrances entre les fidèles et le sauveur revient très-fréquemment dans nos épîtres (Rom. VIII, 17. 2 Cor. I, 5; IV, 10. Phil. III, 10, etc.). Il ne s'agit pas là de l'efficace salutaire de la mort de Christ, dans le sens dogmatique et mystique, mais tout simplement d'une certaine situation ou condition d'existence. C'est une vérité incontestable, et souvent proclamée par Jésus et ses disciples, qu'on n'arrive à la gloire de son royaume qu'à travers les tribulations de la vie terrestre, qu'il faut commencer par se charger de la *croix* avant de conquérir la couronne, que les souffrances endurées par Jésus ne dispensent pas les siens de souffrances analogues, mais plutôt les y exposent et les y obligent. Paul pouvait donc considérer l'ensemble de tout ce que l'humanité, et surtout la génération contemporaine, pouvait avoir à souffrir pour la cause de Dieu et la réalisation des espérances évangéliques, comme une grande dette à acquitter, dont chaque chrétien, et surtout un ministre de l'Évangile, avait à prendre sa large part.

L'apostolat est nommé ici, comme ailleurs, une *charge* (d'économe, un économat (1 Cor. IV, 1; IX, 17), par la raison que celui qui en est revêtu administre un bien à lui confié par un supérieur, le maître de la maison, au profit des personnes qui dépendent de cette maison. En traduisant le terme qui désigne l'objet de cette charge par les mots : *annoncer l'accomplissement*, au lieu du simple : *accomplir*, nous avons eu égard à la phrase

suivante, où Paul, selon son habitude, oppose le temps de l'accomplissement, c'est-à-dire de la révélation évangélique, aux temps antérieurs, où elle n'était encore qu'obscurément prédite et peu comprise. Autrement on pourrait dire d'un apôtre qu'il accomplit la parole de Dieu, pour exprimer brièvement la pensée qu'il parcourt le cercle entier de son activité jusqu'à un point déterminé (jusque chez vous). Comp. Rom. XV, 19.

Le *mystère* dont il est parlé, c'est-à-dire la grande vérité inconnue autrefois, mais révélée maintenant, est, comme le prouve la suite de notre texte et le passage parallèle Éph. III, 4 s., la vocation des gentils. Il est parlé de la glorieuse *richesse* de ce mystère parce qu'il annonce un bienfait inestimable, offert à la portion la plus nombreuse du genre humain, laquelle pouvait auparavant sembler déshéritée. C'est pour cela aussi que l'auteur insiste jusqu'à trois fois sur ce que son ministère s'étend à *tous* les hommes.

Le mystère de la nouvelle révélation est résumé en ce seul mot : *Christ en vous*, lequel, en tant qu'il s'adresse à d'anciens païens, exprime précisément cette vérité que le Sauveur est venu pour eux comme pour Israël ; mais qui, en tant qu'il revêt une forme si absolue, élève l'Évangile au-dessus de toutes les restrictions accidentelles. En effet, celui-ci consiste à proclamer que le Christ est *là*, *parmi* les hommes et *en* eux.

[1] Car je désire que vous sachiez quels soucis j'ai au sujet de vous et des Laodicéens et de tous ceux qui ne me connaissent pas personnellement, pour que leurs cœurs soient bien dirigés, et que, unis dans l'amour, ils arrivent à la pleine et entière intelligence, à la connaissance du mystère de Dieu, dans lequel sont renfermés tous les trésors de la sagesse et de la science.

II, 1-3. L'apôtre venait de parler des *luttes* incessantes qu'il avait à soutenir ; c'est le besoin d'expliquer l'emploi de ce mot qui lui fournit la transition à son sujet principal. Comme il est prisonnier au moment où il écrit, il ne peut pas être question de luttes actives : ce sont donc des luttes intérieures, des doutes, des craintes, d'autant plus pénibles que l'éloignement forcé de celui qui aurait le mieux pu conjurer les dangers, en rendait la perspective plus menaçante. Nous avons en conséquence remplacé la *lutte* par les *soucis*.

Pour ce qui concerne les Laodicéens et la *connaissance personnelle* que les lecteurs pouvaient avoir de Paul, nous nous en rapportons ici à ce qui a été dit dans l'Introduction, tout en répétant que l'impression la plus naturelle qu'on reçoit de toute cette phrase, est que les chrétiens auxquels l'auteur s'adresse ici, y compris les Colossiens, n'avaient jamais été avec lui dans des rapports directs.

Le reste de la phrase peut être traduit de diverses manières, car elle n'est composée que de termes généralement vagues, et de plus elle se présente dans une position syntactique très-embarrassée. En nous laissant guider par l'analogie de Éph. IV, 15, 16, nous pensons qu'elle doit exprimer la préoccupation dans laquelle l'auteur se trouve à l'égard des tendances de ces communautés, sollicitées par des influences étrangères et pernicieuses, et sur lesquelles il ne peut pas exercer directement la sienne. Il s'agit essentiellement de ne point se méprendre sur la nature et la portée de l'élément doctrinal de l'Évangile, *du mystère de Dieu* (chap. I, 26 suiv.) ; cela est si vrai, que la phrase incidente: *unis dans l'amour*, pourrait bien avoir le sens : *instruits avec amour* (comp. 1 Cor. II, 16). De plus, le texte est rendu douteux par la multitude des variantes de la fin du 2e verset. Au lieu du mystère *de Dieu*, on lit, soit dans les manuscrits, soit dans les éditions : le mystère de Dieu le père et de Christ, ou bien : le mystère de Dieu, qui est Christ, ou encore : le mystère de Dieu, Christ (ce qu'il ne faut pas prendre dans le sens d'une affirmation de la divinité de Christ, mais, d'après chap. I, 27, pour : qui se résume en Christ). En tout cas, c'est du mystère et non de Christ qu'il est dit qu'il renferme tout ce que la raison humaine peut désirer de connaître et dont elle peut s'enrichir.

[4] Je dis cela pour que personne ne vous égare par des discours séduisants. Car bien que je sois absent de corps, je suis avec vous en esprit, en me réjouissant de voir le bon ordre chez vous et la fermeté de votre foi en Christ. Vivez donc dans ce Christ Jésus, selon que vous avez appris à le connaître, greffés et édifiés sur lui, et affermis dans la foi, d'après l'instruction que vous avez reçue, et avec une profonde reconnaissance.

II, 4-7. Ici l'apôtre signale enfin d'une manière plus directe la crainte qui le préoccupe et le danger auquel les communautés de la Phrygie sont exposées. Il s'agit évidemment d'une fausse

direction donnée à la raison, au besoin de pénétrer les secrets du monde invisible, en un mot, d'un enseignement philosophique ou théologique qui aboutirait à dérouter la simple foi du chrétien. Des discours *séduisants*, spécieux, persuasifs, qui se basent sur de faux raisonnements (litt. : des paralogismes), doivent donc à cette époque avoir obsédé, circonvenu les gens de Colosses et de Laodicée, et ce que nous allons lire plus loin dans ce chapitre doit servir de commentaire à cette caractéristique tout à fait générale.

Tout en signalant le danger, et en parlant de ses soucis, qui prouvent que, quoique absent, il ne perd pas de vue ses chères églises, Paul a soin de se rassurer lui-même en tenant compte de leurs antécédents, et de les encourager, par ce souvenir même, à persister dans la bonne voie.

La dernière phrase est autrement formulée dans le texte vulgaire ; il faudra la traduire alors : croissant (abondant) en elle (dans la foi), avec gratitude.

[8] Prenez garde que personne ne vous entraîne comme une proie, par la philosophie et une vaine tromperie, suivant un enseignement purement humain et le savoir élémentaire du monde, mais non suivant Christ : car c'est en lui que réside réellement toute la plénitude de la divinité, et vous aussi vous êtes remplis de lui ; il est le chef de toute autorité et de toute puissance, et c'est en lui que vous avez été circoncis, d'une circoncision non faite de main d'homme, mais de la circoncision de Christ, c'est-à-dire par le dépouillement de votre corps charnel : ayant été ensevelis avec lui au moyen du baptême, vous êtes aussi ressuscités en lui et avec lui, par la foi en la puissance de Dieu qui l'a ressuscité des morts. [13] Et tandis que vous étiez morts par vos transgressions, et par votre incirconcision charnelle, il vous a fait revivre avec lui, en vous pardonnant tous vos péchés ; il a mis de côté, en le clouant sur la croix, le document qui témoignait contre nous, et dont les clauses nous constituaient débiteurs, et dépouillant les autorités et les puissances, il a triomphé sur elles par Christ, et les a victorieusement données en spectacle.

II, 8-15. D'après les premières lignes de ce morceau, on pourrait croire que l'auteur va franchement aborder la caractéristique des erreurs et des tendances dont il craignait les effets sur ses lecteurs. Mais il se borne encore à des généralités et n'entre dans quelques

détails, d'ailleurs insuffisants pour l'appréciation historique, que dans le morceau suivant. En revanche, nous apprenons indirectement qu'il s'agit d'une doctrine dans laquelle ce qui est offert à l'homme en Christ devait être acquis par un moyen différent. Déjà plus haut il avait affirmé que tout ce qui mérite le nom de sagesse et de science dans la sphère religieuse, est renfermé dans le cadre de l'enseignement dont Christ est le centre ; ici cette idée est un peu plus développée : en Christ, la divinité se révèle d'une manière parfaite, *réellement*, c'est-à-dire non pas dans un sens figuré ou par analogie (comp. chap. I, 19); par Christ, le croyant participe, lui aussi, à des prérogatives autrement refusées aux mortels (Éph. III, 19. Comp. Jean I, 16); Christ est le chef et maître des esprits qui habitent le ciel, et dont le patronage est par conséquent inutile là où lui-même se donne à l'homme (chap. I, 16) ; par Christ, nous obtenons ce que les pratiques légales ne sauraient nous procurer (Gal. V, 3, 5; VI, 15), car la régénération, qui consiste dans la mortification du vieil homme, esclave de la chair, et dans la naissance d'une nouvelle créature, corrige plus radicalement la nature du pécheur, et lui fait plus sûrement obtenir la pureté et le pardon, que des formes et actes rituels quelconques. Cette idée est énoncée au moyen d'une allégorie bien connue par le passage Rom. VI, 4 suiv. (comp. encore Rom. VIII, 13. Éph. IV, 22. Col. III, 5, 9; et pour la forme de la pensée, Éph. I, 19 ; II, 1-7). Enfin par la mort de Christ (et par la foi qui nous y associe), est aboli l'empire de la loi, laquelle, d'après la théorie bien connue de notre apôtre, loin de nous justifier, provoquait elle-même la convoitise (Rom. VII, 7 suiv.) et multipliait les péchés. Cette loi, en sa qualité de norme de nos actions (en théorie), nous faisait toujours apparaître comme transgresseurs, sans jamais nous donner la force d'accomplir notre devoir ; de sorte qu'elle ne servait qu'à constater que nous étions en défaut, des débiteurs insolvables, contre lesquels Dieu avait à faire valoir un document *chirographaire*. Or, ce document, avec toutes ses clauses et règles (Éph. II, 15), Dieu a bien voulu en *effacer* l'écriture, ou, d'après une autre image, le *clouer* sur la croix de Christ, c'est-à-dire le déchirer, pour ne plus en faire usage. Il fit plus ; il détruisit en même temps la puissance de Satan et de ses anges, et la glorification de Christ est représentée comme un triomphe solennel et public sur un ennemi aujourd'hui désarmé. Car avec Christ et en Christ, le

croyant n'a plus à craindre celui dont l'arme principale était d'un côté la chair et de l'autre la loi.

Tout cela est parfaitement précis et positif. Et voilà, dit l'apôtre, l'enseignement *suivant Christ* (v. 8), voilà l'esprit et l'essence de la doctrine évangélique. Ce que les autres prétendent lui substituer n'est caractérisé, comme nous l'avons déjà fait remarquer, que par des termes bien vagues : c'est un enseignement purement *humain*, qui ne repose point sur la base inébranlable de la parole de Dieu, qui n'a point de garantie prophétique ; c'est tout au plus un savoir *élémentaire* (Gal. IV, 3), qui prétend arrêter le monde à un point de vue dépassé et qui ne lui offre, pour arriver à la perfection, que des moyens depuis longtemps reconnus insuffisants (v. 16 suiv.) ; mais bien plus certainement c'est une vaine *tromperie*, un leurre offert à la curiosité des hommes, auxquels on promet des révélations sur les choses invisibles (v. 18), tandis qu'en réalité on ne débite que des rêveries et des erreurs. En un mot, ce n'est pas une foi qui vivifie et qui régénère, mais une *philosophie* qui spécule au hasard, qui se paie de mots, qui détourne le regard de ce qui est la seule chose nécessaire, qui s'arrête à ce qui est sans importance, et qui, tout en se parant mensongèrement du beau nom de la gnose (1 Tim. VI, 20), est plutôt faite pour entretenir les ténèbres dans les esprits et pour guider les pas vers l'abîme.

[16] Ainsi donc que personne ne vous critique au sujet de la nourriture et de la boisson, ou à l'égard d'une fête, ou d'une nouvelle lune, ou des sabbats, choses qui ne sont que l'ombre de ce qui devait venir, tandis que la réalité est en Christ. Ne vous laissez pas priver de la couronne par ceux qui affectent l'humilité et un culte des anges, et qui, spéculant sur ce qu'ils n'ont pas vu, sont enflés d'un vain orgueil par leur sens charnel, et ne s'attachent pas au chef, duquel le corps entier, assisté et contenu par ses jointures et ligaments, tire la croissance voulue de Dieu. [20] Si vous êtes morts avec Christ aux choses élémentaires de ce monde, pourquoi vous faites-vous des règlements, comme si vous viviez encore dans le monde, d'après les ordonnances et les doctrines des hommes ? «Ne touche pas ! ne goûte pas ! n'approche pas ! Tout cela devient pernicieux par l'usage ! » Cela a la prétention d'être de la sagesse, en tant que culte volontaire, et humilité et dureté à l'égard du corps, mais cela n'a aucune valeur et ne sert qu'à la satisfaction de la chair.

II, 16-23. Ce morceau est bien le plus difficile de toute l'épître, parce qu'il contient des allusions très-directes à cet enseignement qui vient d'être caractérisé, dans les lignes précédentes, d'une manière tout à fait générale, sans que nous arrivions à nous faire une idée plus nette des théories qui peuvent avoir été au fond des règles pratiques que l'apôtre signale comme vaines et inutiles, et qui ne sont guère effleurées que par un mot ou deux, en passant.

Ce qu'il y a de plus clair, c'est que les docteurs ou soi-disant philosophes, contre lesquels l'apôtre veut mettre en garde ses lecteurs, recommandaient l'observation des règles ascétiques du judaïsme, soit comme un devoir religieux absolu, soit comme un moyen d'initiation aux mystères d'une théologie transcendante, et de rapprochement vers la perfection mystique. En tout cas on ne parlait pas seulement, à ce qu'il paraît d'après notre texte, de ce qui était compris dans la loi mosaïque, jours de *fête* à observer, ou distinction de *viandes* pures et impures; la mention de la *boisson*, au sujet de laquelle la loi ne prescrivait rien, et d'une certaine *dureté* à l'égard du corps, nous fait entrevoir des formes d'un ascétisme à la fois volontaire et outré, des abstinences et des mortifications particulières à une secte ou école, par lesquelles celle-ci prétendait se frayer le chemin vers la *sagesse*, vers une science des choses invisibles, et une sainteté extraordinaire.

Malheureusement l'apôtre se borne à écarter et à condamner ces prétentions sans nous en faire connaître la base spéculative, ou l'enchaînement logique, soit qu'il suppose tout cela suffisamment connu de ses lecteurs, soit que lui-même (ce qui est assez probable) n'ait pu le juger que d'après les symptômes les plus saillants, les plus saisissables, dont d'autres lui avaient pu rendre un compte superficiel. Nous sommes mieux à notre aise pour l'explication de ce que l'auteur oppose à ces prétentions.

Ne vous laissez pas *critiquer* (juger et condamner) au sujet de choses qui n'ont point de valeur absolue dans la sphère évangélique; ne croyez pas que votre qualité, vos espérances de chrétiens dépendent de l'observation de certains devoirs de forme (Gal. IV, 10. Rom. XIV, 3 suiv.). Ces devoirs n'existent plus pour le croyant. Ils étaient obligatoires autrefois, mais ils n'avaient, à vrai dire, qu'une valeur et portée typique ou figurative, en ce qu'ils représentaient d'autres devoirs, d'autres faits moraux, dont la pleine valeur a été révélée en et par Christ. Ainsi les rites de

la Pâque préfiguraient d'un côté le grand sacrifice par lequel a dû être cimentée la nouvelle alliance, de l'autre, cette purification qui doit à jamais débarrasser la maison de Dieu (l'Église) du levain du vice (1 Cor. V, 7); le sabbat était une image du repos auquel Dieu appelle les élus dans son royaume (Hébr. IV, 4 suiv.), etc. En un mot, toutes ces institutions étaient une espèce d'*ombre* (Hébr. VIII, 5; X, 1), c'est-à-dire des formes sans corps, par l'aspect desquelles on pouvait être conduit à porter d'avance le regard vers la réalité à laquelle elles servaient comme de témoins précurseurs; cette réalité, la vraie substance (le *corps*), qui projetait d'avance cette ombre, c'est Christ: c'est en lui qu'on trouve et la vraie signification de ces images prophétiques, et le principe qui engendre le vrai devoir. On voit ici que nous avons eu raison d'employer plus haut le mot *réellement* (v. 9), au lieu de corporellement, comme disent nos traductions. Le *corps* est opposé à l'image sans réalité.

C'est donc en Christ et avec Christ seul qu'on peut atteindre le but suprême de toutes les aspirations légitimes de l'esprit et du cœur. Cela demande sans doute des efforts, des luttes, mais non une application purement mécanique et matérielle de nos forces ou de nos pensées. C'est une course dans un stade (1 Cor. IX, 24 suiv.), où sont engagées les forces les plus nobles de l'homme, et au bout de laquelle le Juge suprême décerne une couronne impérissable (Phil. III, 14). Qu'on se mette donc en garde contre certains arbitres du combat qui vous indiquent une fausse route, qui vous éblouissent par l'apparence d'une couronne sans valeur, qui vous font manquer à la fois le but et le prix. Sous des couleurs trompeuses ils excitent votre curiosité, et vous attachent à leurs personnes. L'austérité de leur vie (telle qu'ils vous en laissent voir les dehors) vous donne une haute idée de leur sainteté, mais au fond ils poursuivent des intérêts égoïstes et ne songent qu'à satisfaire des convoitises grossières, des appétits charnels; cette *humilité* est une affectation, une hypocrisie. Ils vous leurrent par la prétention d'avoir pénétré les secrets du ciel, d'avoir trouvé la clef de tous les mystères; ils se disent en rapport avec des *anges*, auxquels ils rendent même un *culte*, comme à des initiateurs; ils vous débitent des contes sur ce qu'ils ne savent pas mieux que vous, et se targuent d'un savoir miraculeux qu'ils vous représentent comme la chose la plus désirable du monde.

A cet ensemble d'erreurs et de mensonges, relatifs à ce qu'il y a de plus important pour le salut de l'homme, Paul oppose la vérité, au moyen d'un seul mot, mais d'un mot qui nous ramène toute une allégorie, heureusement bien connue par d'autres textes (voyez surtout Éph. IV, 15), mais exprimée ici d'une manière assez peu lucide. Le vrai moyen, dit-il, le seul vrai moyen d'avancer dans la voie de l'intelligence et de la sainteté, le seul moyen de *croître*, c'est de rester en communion avec le *chef*, avec la tête du corps, duquel découle la vie pour se répandre dans tous les membres, en tant que leur liaison n'est pas interrompue ou compromise, que la sève circule librement. C'est, on le voit, sous une nouvelle forme, la pensée longuement développée plus haut, v. 10 suiv.

Jusqu'ici nous avons peut-être réussi à élucider notre texte, quant à sa tendance générale et tout en reconnaissant que les faits positifs et historiques, auxquels il se rapporte, ne se dessinent pas d'une manière suffisamment nette. Mais nous arrivons maintenant à quelques lignes (v. 20 à 22) à l'égard desquelles nous avouons franchement que nous ne sommes pas sûr d'en avoir saisi le sens. Voici d'abord celui que notre traduction exprime : Vous, Colossiens, en votre qualité de chrétiens baptisés, vous êtes censés *morts* avec Christ aux choses élémentaires de ce monde (v. 8, 10, 11), c'est-à-dire, vous devez vous être affranchis de tous les préjugés qui tiennent à une conception religieuse imparfaite, et d'après lesquels on s'imagine pouvoir se rapprocher de Dieu et faire son salut par des abstinences ou des pratiques purement rituelles : pourquoi donc revenez-vous à ces choses-là ? pourquoi agissez-vous comme si vous étiez encore Juifs ou païens, ignorant les vrais principes de la religion ? Et à titre d'exemple, l'apôtre ajoute quelques formules qui caractérisent ce genre de piété. Il les met dans la bouche de ceux qui y tiennent, et c'est pour cela que nous les avons mises entre guillemets. D'après cela, les premiers mots du 22e verset seraient encore la continuation des dires repoussés par Paul ; l'*usage*, c'est la liberté qu'on prendrait de ne pas se refuser telle chose, et la phrase parlerait de l'effet moral, prétendu *pernicieux*, de cette liberté.

Mais cette interprétation n'est pas adoptée par tous les commentateurs, tant s'en faut. Au contraire, ils se divisent sur la question de savoir dans la bouche de qui il faut placer la phrase

dont nous venons de parler ; ensuite on n'est pas d'accord sur la valeur du mot que nous avons compris comme marquant un effet moral ; enfin la ponctuation de tout le passage change d'une édition à l'autre et la coupe des versets n'a pas peu contribué à embrouiller la chose. Voici deux autres interprétations très-répandues : 1° Les faux docteurs diraient : Ne touche pas, etc. L'apôtre répondrait : mais ces choses (qu'on vous défend de manger) sont destinées à périr par la consommation (1 Cor. VI, 13. Matth. XV, 17), et n'ont par conséquent aucune valeur morale. 2° L'apôtre répondrait : De pareils enseignements, si l'on en use (si on les accepte), sont pernicieux. Enfin on pourrait aussi construire : Pourquoi vous laissez-vous imposer des règlements..... « ne touche pas ! » etc. Ces choses (les viandes défendues, etc.) sont pernicieuses, selon l'enseignement de ces hommes.

[1] Or donc, si vous êtes ressuscités avec Christ, recherchez ce qui est en haut, là où Christ est assis à la droite de Dieu : dirigez vos pensées vers ce qui est en haut, et non vers ce qui est sur la terre. Car vous êtes morts, et votre vie est cachée avec Christ en Dieu, et quand un jour Christ, notre vie, sera manifesté, alors vous aussi vous serez manifestés avec lui glorieusement.

III, 1-4. On admet généralement que l'auteur passe ici de la partie théorique de son épître à la partie pratique. Cette division peut être acceptée pour la commodité de l'analyse. Mais il est positif qu'elle a été étrangère à la pensée de Paul. Le premier verset, au point de vue rhétorique, est l'antithèse du 20e du chapitre précédent, et celui-ci exprimait déjà négativement ce qui est ici inculqué d'une manière affirmative. Pour la forme figurée du discours, comp. Éph. II, 6 suiv. Phil. III, 14, 20. Rom. VI, 4 suiv.

Entre le monde, mauvais et opposé à Dieu, et le chrétien, le lien naturel est rompu, par la mort mystique qui est le point de départ, le premier élément de la régénération ou nouvelle création. C'est là le principe théorique de la morale évangélique. De là découlent les principes pratiques que Paul résume ici par ce seul mot : rechercher ce qui est *en haut*. Puisqu'il parle à ses lecteurs comme à des hommes déjà morts, il est évident que leur *vie* n'est pas simplement la vie future d'outre-tombe, et que les choses d'en haut n'appartiennent pas exclusivement à l'avenir.

Il s'agit donc de s'approprier des éléments, des forces, des biens qui ne sont pas du domaine du monde terrestre, mais que le ciel seul, dès à présent ouvert et accessible au croyant, peut lui donner. Cette pensée est précisée par trois remarques spéciales: 1° Christ est aujourd'hui assis à la droite de Dieu, partageant sa gloire et sa puissance; ce fait est pour nous un gage de l'obtention de ces choses d'en haut, sur lesquelles nos regards et nos pensées doivent se diriger (Éph. IV, 8 suiv.). 2° La vie nouvelle, qui doit être alimentée par ces forces d'en haut, n'arrive pas ici-bas à son entier et parfait développement, tant au point de vue de l'intelligence, qu'à celui de la sainteté; il sera donc toujours question d'une *recherche*, d'efforts et de luttes. 3° Enfin cette même vie, quelle que soit l'intensité à laquelle elle arrive à ces deux égards, se trouvera circonscrite dans la sphère intérieure et spirituelle, et les conditions matérielles de l'existence ne répondront point, sur cette terre, à ce que la parole de Dieu promet et à ce que la foi espère (2 Cor. V, 7). A cet égard, c'est l'avenir, c'est le moment où Christ viendra inaugurer son royaume d'une manière visible, qui opérera un glorieux changement (Rom. VIII, 18). Jusque là, la condition idéale et normale de cette vie est *cachée en Dieu, avec Christ*, en tant que c'est Dieu qui nous la réserve, et que notre union avec le Sauveur nous la garantit.

[5] Mortifiez donc vos membres terrestres, le libertinage, l'impureté, la luxure, la mauvaise convoitise et cette cupidité qui est une espèce d'idolâtrie. C'est à cause de ces choses que la colère de Dieu frappe les hommes rebelles, parmi lesquels vous aussi vous marchiez autrefois, lorsque vous viviez dans ces vices. Mais maintenant vous devez vous défaire de tout cela, de toute colère, animosité, méchanceté, médisance; ôtez de votre bouche tout propos déshonnête; [9] ne vous mentez pas les uns aux autres; dépouillez-vous du vieil homme avec ses œuvres, et revêtez le nouvel homme, qui se renouvelle d'après l'image de son créateur, pour arriver à une intelligence où il n'y a plus ni païen, ni Juif, ni circoncis, ni incirconcis, ni étranger, ni barbare, ni esclave, ni homme libre, mais où Christ est tout en tous.

III, 5-11. L'idée de la régénération, qui a une tendance naturelle à se produire sous la forme d'une allégorie, en tant qu'elle se décompose en celle d'une mort et d'une résurrection, amène ici de nouvelles applications figurées. Les différents vices sont

représentés comme les *membres* de ce corps charnel, dont l'empire doit être détruit; le renoncement aux passions de la chair est appelé une *mortification*, une mise à mort, un crucifiement (Gal. V, 24). Du reste, tout cela nous est connu par les passages, en partie textuellement parallèles, Éph. II, 2, 3; V, 3-5; IV, 22 suiv.

La *cupidité*, l'amour des biens matériels et terrestres, est appelée une espèce d'idolâtrie, dans le sens de Matth. VI, 24. — La phrase que nous avons traduite par ces mots : *pour arriver à (une) intelligence*, offre une certaine difficulté. Elle ne se rattache pas d'une manière bien nette aux autres membres du discours. Cependant en nous aidant de chap. I, 9, 10, nous pouvons dire, que pour le chrétien l'intelligence des choses divines marche de front avec le renouvellement moral, et que le but ou terme de ce double progrès est un état des choses où toute différence d'origine, de nationalité, de condition sociale aura disparu, pour faire place à cette égalité qui se fonde sur la communauté de la grâce, de la foi et de l'esprit. — Le mot grec *barbaros* indique moins un homme non civilisé, que quelqu'un qui, en sa qualité d'étranger, parle une langue inconnue ; c'est le *Scythe* du texte qui représente ce que nous appelons le barbare.

[12] Appliquez-vous donc, en votre qualité de saints, élus de Dieu et bien-aimés, à la pitié, à la bonté, à l'humilité, à la mansuétude, à la longanimité, vous supportant les uns les autres et vous pardonnant mutuellement, vous aussi, si quelqu'un a un reproche à faire à son prochain, comme Christ aussi vous a pardonné : et par dessus tout à l'amour, qui relie les perfections comme en faisceau. [15] Et que dans vos cœurs préside la paix de Christ, à laquelle vous avez été appelés de manière à former un seul corps, et soyez reconnaissants. Que la parole de Christ demeure parmi vous richement ; instruisez-vous et exhortez-vous les uns les autres en toute sagesse, en chantant dans vos cœurs à Dieu, avec reconnaissance, des psaumes, des hymnes, des cantiques spirituels : et tout ce que vous ferez, en paroles ou en actions, faites tout au nom du Seigneur Jésus, en rendant grâces par lui à Dieu le père.

III, 12-17. L'énumération des vices mondains est suivie de celle des vertus chrétiennes. Ni l'une ni l'autre des deux séries n'a la prétention d'être complète, et il serait facile d'y montrer des lacunes plus ou moins importantes, à côté de répétitions à

peu près inutiles. De pareils passages ne sont pas écrits pour servir de base à une classification scientifique, telle qu'on la réclamerait d'un traité de morale. Il suffira ici de faire remarquer que d'un côté il est question principalement des deux vices les plus communs parmi les Grecs, la débauche et l'esprit de querelle, de l'autre, surtout de la charité fraternelle envers les autres chrétiens, et de la reconnaissance envers Dieu. Les passages parallèles de l'épître aux Éphésiens sont chap. IV, 2, 3, 32; et V, 19, 20.

La construction de la première phrase est un peu négligée, si bien qu'on a cru devoir mettre en parenthèse le 13e verset; cependant le style de Paul ne s'astreint pas à des règles trop strictes, et passe facilement d'une forme du discours à l'autre. — La *pitié*, à la lettre : des entrailles de pitié ; les entrailles étant considérées comme le siége de ce sentiment, que nous plaçons dans le cœur. — Il n'est pas dit ailleurs que le pardon du péché est dû directement à Christ (comp. Éph. IV, 32. Col. II, 13), cependant, comme il est peu probable que l'auteur parle ici d'offenses personnelles de la présente génération envers Christ, il convient de ramener cette phrase à l'idée que Christ, en souffrant pour les pécheurs en général, a bien commencé par être animé envers eux d'un sentiment de commisération et d'amour. — Le chant sacré est sans doute avant tout un exercice public et commun, mais dans ce contexte, il est essentiellement représenté comme une expression du sentiment de gratitude que le chrétien éprouve en face des bienfaits de la grâce, et nous comprenons que l'auteur parle de cette manifestation comme de quelque chose qui vient du cœur, et qui même se produit intérieurement, avant de se faire connaître au dehors.

[18] Vous femmes, soyez soumises à vos maris, comme il convient à des chrétiennes. Vous, maris, aimez vos femmes, et ne vous emportez pas contre elles. Vous, enfants, obéissez à vos parents en toutes choses, car cela est agréable au Seigneur. Vous, pères, n'aigrissez pas vos enfants, pour qu'ils ne se découragent point. [22] Vous, esclaves, obéissez en toutes choses à vos maîtres, selon la chair, ne faisant point le service pour les yeux seuls, comme ayant à plaire à des hommes, mais dans la simplicité de votre cœur et en craignant le Seigneur: tout ce que vous ferez, faites-le de bon cœur, comme s'il s'agissait du Seigneur, et non des hommes, sachant que vous recevrez, de la part du Seigneur, l'héritage rémunérateur. Servez le Seigneur

Christ; [25] car celui qui fait mal, recevra le salaire du mal qu'il aura fait, et il n'y a pas là d'acception de personnes. [1] Vous, maîtres, fournissez à vos esclaves ce qui est juste et équitable, sachant que vous aussi vous avez un maître au ciel.

III, 18-IV, 1. Ce morceau, destiné à rappeler quelques devoirs sociaux relatifs aux relations de la vie domestique, n'est guère que la reproduction, un peu abrégée, mais souvent littérale, du passage Éph. V, 21 - VI, 9. Il n'est donc guère besoin d'entrer ici dans des détails.

Dans la première phrase nous avons mis: *comme il convient à des chrétiennes*, au lieu de ce mot du texte : comme il convient *dans le Seigneur*. L'apôtre avait en vue, en tout cas, ce qu'il avait dit, dans l'autre épître, de l'analogie entre les rapports conjugaux et ceux de Christ et de l'Église. Ceux-là doivent pour ainsi dire refléter ceux-ci ; le mariage chrétien (en Christ) doit être l'image de cette union qui attache les élus à leur sauveur, tant par l'affection mutuelle, que par la soumission de la femme à son chef (1 Cor. XI, 3). Cette même idée, d'une sanctification des devoirs sociaux et domestiques, par des considérations religieuses, qui découlent du point de vue évangélique, amène plus loin des formules analogues, dans ce qui est dit des enfants et des esclaves.

Les pères sont avertis de traiter leurs enfants avec douceur, parce que la sévérité excessive, peut-être injuste, loin de corriger des défauts réels, contribue à étouffer le zèle et à provoquer l'indifférence ou l'endurcissement.

C'est avec une certaine complaisance que l'apôtre s'arrête aux esclaves, plus qu'aux autres personnes dont il parle ici. Et c'est moins pour leur inculquer le sentiment du devoir, d'un devoir qui pouvait souvent sembler dur et triste, que pour le leur faire agréer par des considérations d'un ordre différent de celui qui prédominait dans la morale sociale ordinaire, laquelle ne connaissait guère ici que la nécessité. On servira le maître *selon la chair* (le maître terrestre), en se pénétrant de cette pensée, que c'est là un mode ou moyen de servir le maître selon l'esprit, Christ. Il y a même un avantage à cette substitution idéale d'un maître à l'autre. Le premier maître ne doit rien à l'esclave qui le sert ; il n'est pas question là de récompense (Luc XVII, 7 s.). L'autre, au contraire, qui n'en doit pas davantage, laisse agir sa grâce et

accorde une récompense : savoir, celle de l'héritage céleste. — Ce qui est dit de la parfaite justice de la rémunération, à l'égard de laquelle il n'y aura point d'acception de personnes, de manière qu'elle serait accordée de préférence à ceux qui ont occupé un rang plus éminent, s'expliquerait très-bien comme un avertissement donné aux maîtres, qui, devant le tribunal de Dieu, ne seront pas privilégiés (Éph. VI, 9) ; mais dans notre texte, tout le v. 25 paraît être à l'adresse des esclaves qui manqueraient à leurs devoirs. Si l'apôtre avait déjà eu en vue les maîtres, avec l'intention de consoler les esclaves injustement maltraités, il se serait exprimé d'une manière assez peu nette.

[2] Persévérez dans la prière, veillez-y avec reconnaissance. Priez en même temps pour moi-même, afin que Dieu m'ouvre la porte pour la prédication du mystère de Christ, à cause duquel je porte la chaîne, afin que je le fasse connaître, comme je dois l'annoncer. [5] Conduisez-vous avec prudence à l'égard de ceux du dehors, en rachetant le moment opportun. Que votre parole soit toujours gracieuse, assaisonnée de sel, de manière à savoir répondre à un chacun comme il le faut.

IV, 2-6. L'apôtre termine ses instructions par quelques exhortations tout à fait générales, dont une partie a été formulée à l'endroit correspondant de l'épître aux Éphésiens (chap. VI, 18-20). La *porte* de la parole, ou de la prédication de l'Évangile, c'est l'occasion favorable, 1 Cor. XVI, 9. 2 Cor. II, 12. Une pareille occasion pouvait se présenter pendant la captivité même ; mais surtout par suite de la mise en liberté.

Par une transition très-naturelle, il arrive de là à parler de ce que les Colossiens pouvaient faire eux-mêmes, dans des occasions analogues, dans leurs rapports avec ceux *du dehors* (1 Thess. IV, 12), les païens. La prudence, le soin de ne pas manquer le *moment opportun* (Éph. V, 16), de le regarder, au contraire, comme quelque chose de précieux, de parler de manière à allier la grâce à la fermeté, l'aménité avec le respect de la vérité, ce sont là autant de qualités que l'auteur souhaite à ses lecteurs, dans l'intérêt d'une cause à laquelle, malheureusement, il ne peut pas se dévouer lui-même en ce moment comme il le voudrait.

[7] Tout ce qui me concerne personnellement, Tychicus, le bien-aimé frère et fidèle serviteur, et mon collègue dans le Seigneur, vous le

fera connaître. Je l'envoie exprès chez vous, pour qu'il ait connaissance de ce qui vous regarde, et qu'il console vos cœurs, avec Onésime, le fidèle et bien-aimé frère, qui est votre compatriote. Ils vous feront connaître tout ce qui se passe ici.

IV, 7-9. Comp. Éph. VI, 21, 22, et l'Introduction à l'épître à Philémon.

[10] Aristarque, mon compagnon de prison, vous salue, ainsi que Marc, le cousin de Barnabas, au sujet duquel vous avez reçu des avis (quand il viendra chez vous, faites-lui bon accueil), puis encore Jésus dit Justus, lesquels sont de la circoncision. Ce sont les seuls collaborateurs pour le royaume de Dieu, qui m'aient assisté. [12] Votre compatriote, Épaphras, vous salue également, le serviteur du Christ Jésus; il intercède constamment pour vous dans ses prières, pour que vous persistiez, avec une entière conviction, dans la parfaite soumission à la volonté de Dieu. Je puis lui rendre le témoignage qu'il est plein de sollicitude pour vous, ainsi que pour ceux de Laodicée et d'Hiérapolis. [14] Le médecin Luc, mon bien-aimé, vous salue, ainsi que Démas. Saluez ceux de Laodicée, et Nymphas, et la communauté qui se réunit dans sa maison. Et lorsque cette lettre aura été lue chez vous, faites en sorte qu'elle soit aussi lue dans l'église de Laodicée, et que vous lisiez celle de Laodicée à votre tour. Et dites à Archippus : Prends garde au ministère que tu as reçu de la part du Seigneur, de manière à le bien remplir.

IV, 10-17. On trouve quelques renseignements sur les personnages ici nommés, tant dans les Actes que dans d'autres épîtres. Aristarque de Thessalonique avait accompagné Paul dans son dernier voyage de Grèce (Actes XIX, 29; XX, 4), et l'accompagna plus tard à Rome (chap. XXVII, 2). Probablement il n'est appelé compagnon de prison que parce qu'il restait volontairement auprès de Paul, pendant la captivité de celui-ci. — Marc figure dans les Actes comme compagnon de Paul dans son premier voyage de mission (chap. XII, 25; XIII, 13). Lui aussi est appelé plus tard à Rome, 2 Tim. IV, 11. Nous ignorons quelle espèce d'avis les Colossiens pouvaient avoir reçu à son sujet. Il s'agit probablement d'une mission déjà précédemment annoncée dans les églises de la province d'Asie. Jésus dit Justus, est un personnage inconnu.

Il semble, d'après ce qui est dit au v. 11, que les personnes nommées plus loin n'étaient pas Israélites de naissance. De plus, l'assertion de l'auteur, que les trois nommées d'abord étaient les seuls amis qui fussent venus l'assister ou le consoler dans sa prison, ne paraît devoir être entendue que dans un sens restreint, c'est-à-dire des judéo-chrétiens. Car Luc, du moins, ne lui aura pas fait défaut, puisqu'il ne le quitta même pas lors de sa déportation (Actes XXVII, 2). Sur Démas (Démétrius), nous ne savons que ce qui est dit 2 Tim. IV, 10. Nymphas (Nymphodorus) est inconnu. Il recevait dans sa maison une congrégation de chrétiens, comme nous en avons vu d'autres exemples Rom. XVI, 5. 1 Cor. XVI, 19. Archippus est encore nommé dans l'épître à Philémon, v. 2.

Sur Épaphrodite, Hiérapolis, Laodicée et la lettre à échanger avec cette dernière ville, voyez l'Introduction.

[18] Mes salutations de ma propre main : Paul. Souvenez-vous de mes fers. Que la grâce soit avec vous !

IV, 18. Signature autographe de l'auteur. Le texte dit à la lettre : de ma main à moi Paul, en une seule phrase. La traduction rend l'intention plus explicitement. Les autres formules sont: 1° un souhait qui réclame la prière fraternelle pour le prisonnier; 2° une bénédiction. Voyez d'ailleurs la note sur 2 Thess. III, 17.

ÉPITRE A PHILÉMON

INTRODUCTION

Nous venons de lire dans l'épître aux Colossiens (chap. IV, 9) que l'une des personnes auxquelles l'apôtre Paul confia cette lettre était un certain Onésime, Colossien lui-même, et retournant dans son pays à cette occasion. Par le petit écrit que nous allons voir maintenant, nous apprenons que cet Onésime avait été l'esclave d'un membre distingué de la communauté de Colosses, nommé Philémon ; qu'il s'était soustrait par la fuite à l'autorité de son maître, probablement à la suite de quelque acte coupable (v. 18), et que, par un enchaînement de circonstances qui nous sont inconnues, il était arrivé à avoir avec Paul, pendant la captivité de celui-ci, des rapports à la suite desquels il embrassa la foi chrétienne (v. 10). C'est dans cette condition que l'apôtre le renvoie à son maître avec une lettre de recommandation, à l'effet d'obtenir pour lui le pardon et un accueil favorable.

Sur Philémon lui-même, nous ne savons que ce que nous pouvons conclure de quelques allusions peu précises, contenues dans cette lettre. Il paraît que c'était Paul qui l'avait autrefois converti au christianisme (v. 19). Il doit avoir été un homme considéré et jouissant d'une certaine aisance. C'est dans sa maison que se tenaient les assemblées des chrétiens de Colosses (v. 2), auxquels il paraît d'ailleurs avoir rendu d'autres services encore (v. 7).

C'est peut-être pour ces raisons que Paul l'appelle son collaborateur (v. 1), sans que cette expression doive nous le faire regarder comme un prédicateur attitré, voire comme l'évêque, ainsi que le veut la légende, qui reporte volontiers cette dignité sur les personnages mentionnés dans les épîtres. Quant aux autres noms propres, compris dans la formule de salutation, on a l'habitude d'y retrouver les membres de la famille de Philémon. Cela est très-vraisemblable pour la dame Apphia ; nous n'oserions l'affirmer pour Archippus, déjà signalé ailleurs (Col. IV, 17), comme exerçant des fonctions dans l'église de sa ville.

Le sujet de cette petite épître n'a guère d'importance pour l'histoire, et encore moins pour l'enseignement dogmatique. Tout de même elle est un précieux document, en ce qu'elle nous fait connaître, dans une sphère non officielle, le caractère et l'esprit de l'apôtre Paul. On ne peut assez admirer la gracieuse finesse avec laquelle il présente sa requête à un homme justement indisposé contre l'individu recommandé, et les spirituelles tournures avec lesquelles il plaide une cause, mauvaise en elle-même, mais rendue intéressante par les considérations toutes chrétiennes qu'il sait y rattacher. On ne doit surtout pas perdre de vue, que le retour d'Onésime à Colosses, et sa résolution de rentrer au service de Philémon, lui auront été suggérés par Paul, qui aimait mieux assurer à son nouveau pupille une condition tolérable avec le repos de la conscience, que de le dégager de ses anciens liens et de le faire jouir d'une complète liberté aux dépens du droit d'autrui.

La conservation de cette page, unique dans son genre parmi les écrits apostoliques, est due sans doute au respect que la famille de Colosses portait à l'auteur. On comprend qu'elle y ait été l'objet d'une constante attention et d'une espèce de culte, et que par suite la communauté entière ait fini par en joindre une copie à ce qu'elle possédait elle-même de la main de l'apôtre. Mais on ne peut se défendre de l'idée que, dans la longue carrière de Paul, et avec les nombreuses relations plus ou moins intimes qu'il cultivait dans différentes villes, les occasions d'écrire de pareilles lettres toutes familières ont dû être fréquentes aussi, et par conséquent le plaisir qu'on éprouve à lire la seule qui nous reste réveille en même temps le regret d'avoir perdu les autres.

A PHILÉMON

Paul, prisonnier de Jésus-Christ, et le frère Timothée, à Philémon, notre bien-aimé collaborateur, et à notre sœur Apphia, et à Archippus, notre compagnon d'armes, ainsi qu'à la communauté qui se réunit dans sa maison : que la grâce et la paix soient avec vous, de la part de Dieu notre père et du Seigneur Jésus-Christ.

v. 1-3. Après ce qui vient d'être dit dans l'Introduction, nous pouvons nous dispenser de toute remarque sur cette adresse.

[4] Informé de l'amour et de la foi que tu as pour le Seigneur Jésus et pour tous les fidèles, je rends grâces à mon Dieu en tout temps, en faisant mention de toi dans mes prières, afin que ta participation à notre foi devienne efficace pour la cause de Jésus-Christ, par la connaissance de tout le bien qui nous a été donné. Car c'est pour nous un sujet de gratitude et de grande consolation, que cet amour, avec lequel les cœurs des fidèles ont été tranquillisés par toi, cher frère !

v. 4-7. Ces phrases, qui servent en quelque sorte d'introduction au sujet principal de la lettre, sont moins obscures qu'elles le paraissent à première vue. Notre traduction, d'ailleurs aussi littérale que possible, a peut-être réussi à faire disparaître d'avance une partie des difficultés qui résultent de ce manque de simplicité commun à tous les exordes ou préambules de notre auteur. Avec l'aide de l'exorde parallèle de l'épître aux Colossiens, que nous supposons écrite à la même époque, nous parviendrons facilement à préciser le sens de celui-ci.

Paul commence donc par faire, d'une manière générale, l'éloge de Philémon. Cet éloge mentionne tout naturellement sa foi et sa charité chrétiennes, parce que c'est dans ces deux qualités que se résume et se montre la nouvelle vie suscitée par l'Évangile. Seulement, comme il néglige un peu son style, il a l'air de parler de ces deux qualités comme se produisant à la fois à l'égard de Christ et des chrétiens, ce qui est vrai pour l'amour, mais non pour la foi. Mais on voit facilement par Col. I, 4, quelle est au fond sa pensée.

Le v. 6 indique l'objet ou le but des prières faites par l'apôtre pour son ami Philémon. En langage moderne, il revient à dire: je fais des vœux pour que tes convictions chrétiennes se manifestent de plus en plus par des œuvres, tout en progressant dans l'intelligence de l'Évangile et des grands biens qu'il nous assure (comp. Col. I, 9). La phrase du texte : *La participation de ta foi*, est tout simplement une construction hébraïsante pour dire: *Ta participation à la foi*. La dernière ligne fait sans doute allusion à des œuvres de charité accomplies par Philémon dans l'intérêt des membres pauvres de son église, mais sur lesquels nous n'avons point d'autres renseignements. L'expression employée à cette occasion est familière à Paul (1 Cor. XVI, 18. 2 Cor. VII, 13).

[8] Aussi moi, qui comme chrétien déjà puis avec une franche confiance te recommander ce qui est convenable, je t'adresse ma prière plutôt en vue de cet amour : tel que je suis là, le vieux Paul, de plus aujourd'hui prisonnier de Jésus-Christ, je te prie, dis-je, pour mon fils, qui m'est né pendant ma captivité, pour cet Onésime, qui autrefois te rendait de mauvais services, mais qui désormais en rendra de bons, et à toi et à moi, et que je te renvoie. [12] Et toi, tu voudras bien l'accueillir, lui qui est comme une partie de moi-même..... Je voulais le retenir auprès de moi pour qu'il me servît à ta place, pendant que je suis prisonnier pour l'Évangile ; cependant je n'ai rien voulu faire sans ton avis, pour que le bien que tu lui feras ne fût pas comme imposé par contrainte, mais le fruit d'un acte spontané. Car peut-être est-ce pour cela même qu'il a été séparé de toi pour quelque temps, afin que tu le recouvres pour l'éternité, non plus comme un esclave, mais comme plus qu'un esclave, comme un frère chéri, de moi tout d'abord, à plus forte raison de toi, tant comme homme que comme chrétien ! [17] Si donc tu me tiens pour ton ami, accueille-le comme moi-même. S'il t'a fait quelque

tort, ou s'il te doit quelque chose, porte-le à mon compte ; moi Paul, je te l'écris de ma propre main : je payerai ; pour ne pas te dire que tu es toi-même encore mon débiteur. Eh oui, mon frère, je voudrais avoir aussi mon profit de toi, dans le sens du Seigneur ! Tranquillise mon cœur en Christ ! Je t'écris ceci, en comptant sur ta déférence, et sachant bien que tu feras plus que je ne dis.

v. 8-21. Ceci est maintenant le corps de la lettre, l'exposé de l'objet qui a mis la plume à la main de l'auteur. Tout est ici simple et transparent, et les motifs que Paul fait valoir auprès de Philémon, pour le bien disposer en faveur de son protégé, sont aussi distingués par le sentiment qui les inspire, que par la forme spirituelle sous laquelle ils se présentent. Paul en appelle tour à tour aux sentiments chrétiens et aux intérêts matériels bien entendus, et même au point d'honneur de son correspondant ; il fait intervenir sa propre position, si digne de pitié et d'égards ; il identifie pour ainsi dire sa propre cause avec celle de l'esclave fugitif et repentant ; il insiste sur le changement moral opéré dans ce dernier par sa conversion ; il écarte les considérations de fait, qui pouvaient être défavorables à Onésime, en se portant garant pour lui, même pécuniairement ; enfin, il insinue que, en fin de compte, Philémon a contracté envers lui une dette, pour le moins aussi grande que celle qu'il s'agit ici de remettre à un tiers.

Quelques observations de détail suffiront pour compléter cette explication sommaire. La première phrase de ce morceau est généralement comprise de manière qu'on fait dire à Paul : En ma qualité d'apôtre de Christ, j'aurais le *droit* de t'*ordonner* ce que tu as à faire, mais en vue de ton amour, je me *borne* à t'adresser une *prière*. Il est vrai que les verbes *(ordonner, prier)* peuvent avoir le sens indiqué (Luc. VIII, 31). Mais ce serait une prétention sans exemple de la part de Paul, d'étendre l'autorité apostolique à la sphère des relations domestiques, étrangères aux grands intérêts de l'Église. Lui, qui plus loin déclare n'avoir pas voulu retenir Onésime plus longtemps auprès de lui, de peur d'avoir l'air de contraindre Philémon à faire ce que lui, Paul, désirait, il ne peut pas ici se prévaloir d'un droit imaginaire. En effet, de quoi s'agit-il ? D'obtenir le pardon pour un homme qui a manqué à son devoir, qui a lésé sciemment les droits positifs d'un autre. Un pareil acte peut-il être l'objet d'un ordre ? L'anti-

thèse n'est pas entre les deux verbes, mais entre les deux considérants : « Si déjà comme chrétien, d'un point de vue théorique et général, je me sens porté à te recommander cet acte, je le fais bien plus facilement, et avec plus de confiance, parce que je connais ton caractère, etc. » *Ce qui est convenable*, c'est précisément ce qui au point de vue chrétien doit être reconnu comme un devoir.

Il ne faut pas trop presser ce mot : le *vieux* Paul. L'apôtre, jeune encore à l'époque de la mort d'Étienne (Actes VII, 58), ne peut guère avoir été âgé de plus de 48 à 50 ans à l'époque de la rédaction de la présente lettre. Tout de même il pouvait déjà se sentir sur le retour et faire valoir son âge vis-à-vis d'un homme plus jeune que lui.

Il nomme Onésime son fils, dans le sens figuré de la régénération religieuse (1 Cor. IV, 15. Gal. IV, 19) ; nous serons autorisés à en conclure qu'Onésime avait été converti récemment au christianisme par Paul.

Le 12e verset est incomplet dans le texte des éditions modernes et critiques. Le texte vulgaire dit : Et toi, *accueille-le.....* ce qui est une interprétation très-naturelle, empruntée d'ailleurs au v. 17. On peut supposer que l'auteur, dans la rapidité de sa pensée, a laissé inachevée une phrase en passant à la suivante. Il serait cependant possible que l'omission fût due à un copiste.

Au v. 15, Paul exprime une idée profondément chrétienne. Qui sait, dit-il, si dans toute cette aventure nous ne devons pas avant tout reconnaître la main de la Providence ? Onésime *a été séparé* de toi pour *quelque temps* (euphémisme évident, l'esclave ayant eu des torts réels et s'étant probablement rendu coupable par des actes qui lésaient les intérêts de son maître), afin de t'être rendu pour l'*éternité*. Le salut de son âme a été amené par un concours de circonstances indépendantes des combinaisons humaines, et l'individu qui tout au plus pouvait te rendre quelques services matériels pendant un petit nombre d'années, sera à tout jamais ton frère en Christ et l'associé de ta félicité spirituelle. Voilà du moins ce que l'apôtre insinue, d'après le principe que les affaires d'ici-bas ne se règlent pas selon le caprice d'un aveugle hasard.

L'offre d'indemniser Philémon pour les pertes que son esclave a pu lui causer antérieurement, laisse entrevoir que Paul n'est pas tout à fait sûr des dispositions de cet homme. Autrement il aurait dû craindre de blesser sa délicatesse. Mais cela ne fait

que rehausser le mérite de l'apôtre qui, avant tout, veut que l'esclave, devenu affranchi de Christ (1 Cor. VII, 22), commence par satisfaire à ses devoirs civils, alors qu'il aurait pu trouver dans ce changement de sa condition religieuse un motif de plus pour ne plus rentrer sous le joug.

Le v. 19 pourrait bien contenir un jeu de mots. A première vue, Paul dit seulement : Si tu l'exiges, je me reconnais ton débiteur en me portant garant d'Onésime, bien que, à vrai dire, tu sois déjà le mien (sans doute par suite des rapports religieux antérieurs, 1 Cor. IX, 11). Et *je voudrais assez faire valoir cette créance*, qui en est une *dans le sens* du Seigneur, c'est-à-dire de nature spirituelle et évangélique. C'est peut-être avec intention que l'auteur, pour exprimer cette pensée, se sert précisément du verbe d'où dérive le nom d'Onésime (*Profitable*), comme s'il disait : Je voudrais que tu devinsses pour moi un Onésime, en me payant ta dette par l'accomplissement de la demande que je t'adresse aujourd'hui.

Enfin le morceau se termine par une insinuation très-discrète, mais suffisamment intelligible. Tu feras plus que je ne demande : tu lui donneras la liberté !

[22] En même temps je te prie de m'accorder l'hospitalité, car j'espère vous être rendu, grâce à vos prières. Épaphras, mon compagnon de captivité en Jésus-Christ, te fait saluer ; de même Marc, Aristarque, Démas, Luc, mes collaborateurs. Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec votre esprit !

v. 22-25. Paul espère être bientôt rendu à la liberté et promet de visiter l'église de Colosses. Comme son projet bien arrêté était de se rendre d'abord à Rome, cette promesse n'est qu'éventuelle, et pour le moment un peu vague. Sur les divers personnages nommés dans le texte, voyez Col. IV. En nommant Épaphrodite son compagnon de captivité, Paul caractérise la situation d'une manière plutôt rhétorique qu'historique. Cet ami était venu le voir et le consoler dans sa captivité ; il ne la partageait pas comme prisonnier. Ceux qui doutent de l'authenticité de cette épître ont pu se prévaloir de cette notice et de la promesse qui précède. Tant qu'il n'y a pas d'arguments plus décisifs, ceux-ci ne pèseront guère dans la balance.

ÉPITRE A TIMOTHÉE

(LA DEUXIÈME)

INTRODUCTION

Après deux années de captivité à Césarée, l'apôtre Paul, comme nous l'avons déjà dit, fut envoyé à Rome pour y être jugé par la cour impériale, ainsi qu'il l'avait demandé. Ce fut vers l'automne de l'an 61, d'après les combinaisons chronologiques qui nous paraissent les plus vraisemblables. Avant cette époque, les différents amis, qui étaient venus voir le prisonnier dans les derniers temps, s'étaient dispersés dans toutes les directions. Tychicus s'était rendu dans l'Asie proconsulaire, pour y porter les épîtres que nous venons de lire. Timothée paraît l'y avoir suivi; du moins nous allons le trouver à Éphèse. Tite était en Illyrie (2 Tim. IV, 10), où Paul avait autrefois prêché l'Évangile (Rom. XV, 19). Un autre disciple, Crescens, dont le nom ne se rencontre pas ailleurs, était allé en Galatie. D'autres étaient rentrés dans leurs foyers : Éraste à Corinthe, Trophimus à Milet, où il était retenu par la maladie. Démétrius, que l'apôtre aurait désiré emmener avec lui, s'était retiré à Thessalonique par des motifs peu louables (2 Tim., l. c.). Marc aussi était en mission. Il n'y eut que le médecin Luc et le Macédonien Aristarque qui se décidèrent à s'embarquer avec Paul et à partager avec lui les ennuis et les périls d'un voyage maritime qui n'était guère attrayant dans de pareilles circonstances. Encore ce dernier paraît-il avoir quitté Rome bientôt après son arrivée (l. c., v. 11).

Ce ne fut qu'au printemps de l'année suivante, et après un naufrage qui faillit être fatal à l'équipage et aux passagers (Actes XXVII), qu'on arriva dans la capitale, où Paul fut remis à la garde du préfet du prétoire, en attendant que son procès fût instruit. Il s'empressa de se mettre en rapport avec la communauté juive, laquelle comptait sans doute dans son sein quelques personnes considérées ou influentes qu'il lui importait de n'avoir pas pour adversaires. Il savait par expérience quels fâcheux embarras pouvaient lui être créés de ce côté-là, devant un tribunal si peu au fait des choses qu'il aurait fallu connaître, pour apprécier avec équité, soit la nature de l'enseignement de l'inculpé, soit la valeur et la portée des accusations formulées contre lui. Mais non seulement il ne réussit pas dans sa tentative de gagner les Juifs, il paraît même que les membres de la communauté chrétienne, lesquels, selon toute probabilité, n'étaient pas encore formellement séparés de la synagogue, se montraient tout aussi peu disposés en sa faveur que ceux de Jérusalem. Il se trouva donc bien isolé au commencement, et ce n'est que peu à peu qu'il parvint à se créer quelques relations. Mais il ne désespérait point, et malgré les préoccupations de plus en plus inquiétantes que faisait naître son procès, il ne perdait aucune occasion de travailler à la propagation de l'Évangile (Phil. I, 12 suiv.).

De fait, ce procès n'avançait pas, et l'on est tenté de dire qu'il y avait déni de justice. Paul, qui se savait innocent de toute contravention aux lois de l'état, et notamment du délit politique dont l'avocat avait glissé un mot à Césarée, avait espéré que dans la capitale, et loin des passions religieuses qui le poursuivaient en Palestine, il trouverait des juges clairvoyants et équitables et une prompte solution de son affaire. Il s'était trompé. A la vérité, sa captivité ne fut pas bien dure, et il n'avait pas à se plaindre de la manière dont il était traité. Il lui avait été permis de louer un logement particulier (Actes XXVIII, 30) et de recevoir du monde. La présence des plantons qui le gardaient lui fournissait les moyens de converser avec une foule de gens qui n'étaient pas tous inaccessibles aux nouvelles idées qu'il avait à leur offrir (Phil., l. c.). Cependant le fait même qu'il restait prisonnier était de mauvais augure. Que ç'ait été simplement négligence de la part des autorités, ou que de secrètes intrigues aient travaillé contre lui, toujours est-il qu'il n'obtint pas de jugement. De tout ce qui a trait à sa cause, nous n'apprenons

qu'un seul incident, et encore à l'égard de celui-ci nous sommes très-incomplétement renseignés. Il parle lui-même (2 Tim. IV, 16) d'un premier interrogatoire, ou d'une première audience publique, dans laquelle il fut mis en demeure de se défendre et à la suite de laquelle la cause fut remise. Mais ce qu'il y avait vu et entendu l'avait affecté bien douloureusement par deux raisons. Aucun chrétien romain n'était venu assister à la séance, selon la coutume, en qualité d'avocat, c'est-à-dire d'ami soutenant la cause de l'accusé, par sa seule présence déjà et indépendamment du témoignage qu'il aurait pu rendre en sa faveur. Il se voyait délaissé par tout le monde. Peut-être sera-t-il permis de rappeler à cette même occasion ce qu'il dit d'un certain serrurier Alexandre (v. 14 suiv.) qui aurait parlé contre lui, et qu'il signale à Timothée comme un homme dangereux et détestable. Devons-nous voir dans cet individu un de ces chrétiens de la circoncision, zélés pharisiens si nettement caractérisés ailleurs (Actes XI, 2; XV, 1. Gal. II, 4, 12)? D'un autre côté, Paul doit s'être convaincu, non sans surprise, que les autorités étaient dominées par des préjugés qui leur rendaient méprisable ou suspect tout ce qui tenait au judaïsme, de sorte qu'il pouvait entrevoir dès lors une issue fatale de sa cause. Autrement il ne se serait pas servi de termes aussi durs que ceux qu'il emploie quand il vient à parler de ses rapports avec la justice (v. 17). Cependant il se défendit alors avec une telle éloquence, que le danger fut conjuré pour le moment.

C'est sous l'impression de cette récente et triste expérience qu'il écrivit une lettre à son cher Timothée. C'est celle qui dans nos éditions est nommée la deuxième. Elle a dû être écrite dans le courant de l'été (chap. IV, 21) de l'an 62, l'apôtre n'étant arrivé à Rome qu'au printemps (Actes XXVIII, 11 suiv.).

Avant d'aborder l'étude de cette épître, nous voulons résumer en quelques lignes ce que nous savons sur le compte du personnage auquel elle est adressée. Timothée est de tous les disciples ou collègues de Paul celui avec lequel ce dernier doit avoir entretenu les rapports les plus suivis et auquel des sentiments d'affection paternelle l'attachaient le plus intimement. Il était originaire de l'une des villes de la province de Lycaonie dans l'Asie mineure, probablement de Lystres (Actes XVI, 1 suiv.; XIV, 6). Son père était païen, mais sa mère et sa grand'mère maternelle avaient été juives et avaient embrassé la foi chré-

tienne, sans doute à l'époque du premier voyage de Paul dans ces contrées (l. c. 2 Tim. I, 5; III, 15). Lors de son second voyage, l'apôtre fit la connaissance du jeune homme, qui dans l'intervalle était arrivé à un âge où il pouvait être initié aux devoirs de missionnaire, sous la direction immédiate et suivie d'un maître éprouvé. Comme celui-ci avait l'habitude de commencer partout ses prédications dans les synagogues, pour essayer de gagner les Juifs, il lui importait de ne pas les effaroucher d'emblée par la présence d'un collègue ou affidé non circoncis. Il engagea donc son disciple à se faire juif aussi quant au rite sacramentel du mosaïsme, d'après le principe qu'il professait hautement (1 Cor. IX, 20). Du moins, c'est ce que les Actes racontent, et il n'est pas probable que ce soit une simple supposition traditionnelle et sujette à caution.

Timothée accompagna Paul dans son premier voyage d'Europe. Nous le trouvons en Macédoine et à Corinthe (Actes XVII, 14; XVIII, 5. 1 Thess. I, 1). Après il n'est plus fait mention de lui jusqu'à l'époque du séjour de son maître à Éphèse, d'où il fut envoyé en mission à Corinthe (1 Cor. IV, 17; XVI, 10). Il était encore dans sa société pendant son dernier voyage de Grèce (2 Cor. I, 1. Rom. XVI, 21) et lors du retour en Asie (Actes XX, 4). Mais son nom n'est pas prononcé à propos de l'arrestation de Paul à Jérusalem et de sa captivité à Césarée. Il aurait cependant été auprès de l'apôtre dans cette dernière ville, si nos combinaisons chronologiques, telles qu'elles sont exposées dans l'Introduction aux épîtres immédiatement précédentes, devaient paraître acceptables. Il est positif qu'il n'était pas du voyage de Rome. Mais il avait rejoint Paul, qui l'appela auprès de lui par la lettre même que nous allons lire, lorsque celui-ci écrivit l'épître aux Philippiens (I, 1). Nous rencontrons une dernière fois son nom dans l'épître aux Hébreux (XIII, 23), où il est parlé d'une captivité qu'il doit avoir subie et dont il venait d'être libéré. Tout ce qui a été débité sur son compte en dehors des faits que nous venons de mentionner, est de la pure légende et ne repose sur aucun fondement solide.

Revenons à notre épître. Nous pourrons la caractériser par un seul mot, en disant que c'est le testament du maître adressé au disciple favori. En effet, elle est écrite dans la prévision d'une mort prochaine. Bien qu'il n'y eût pas encore de jugement, et que le procès semblât devoir traîner en longueur, une condamnation

devenait assez vraisemblable. Paul voyait approcher le dénouement sans faiblir, mais son horizon s'assombrissait à cause des récentes expériences qu'il avait faites parmi les chrétiens de Rome, et de l'impuissance dans laquelle il se trouvait de continuer cette lutte courageuse qu'il avait soutenue ailleurs dans ses jours de liberté. Et dans cet isolement affligeant, dans cette triste perspective, il songe moins à lui-même qu'à son œuvre et à celui auquel il pouvait en léguer l'héritage avec une entière confiance. Il écrit sa dernière volonté comme s'il devait ne plus le revoir. Il aime à croire que Timothée marchera sur ses traces, combattant et souffrant pour l'Évangile à l'exemple de son devancier, et ne se laissant pas rebuter en face du monde et de l'erreur. Initié jeune encore à la connaissance de la vérité, et ayant traversé vaillamment la rude école de la vie apostolique, il saura garder le précieux dépôt qui lui est confié, rester à la hauteur de sa mission, et justifier les espérances hautement exprimées autrefois par sa famille et par la communauté, lorsqu'il reçut l'imposition des mains. Cependant il ne doit pas se faire illusion sur ce qui l'attend. L'avenir s'annonce sous des couleurs bien sombres. Les hommes se montrent moins bien disposés qu'on ne l'avait cru d'abord, à l'égard de la saine et salutaire instruction qui leur est offerte, et au lieu d'un accueil favorable, le messager de Christ doit s'attendre à une opposition malveillante de la part d'une génération hostile à tout ce qui est bon et juste. Puis, se laissant fasciner par une dernière lueur d'espérance, que lui inspirait sans doute son amour pour son fils chéri et son fidèle compagnon, il l'appelle encore une fois auprès de lui, et oublie qu'il lui a déjà fait ses derniers adieux.

Nous n'aurons pas besoin d'ajouter que cette épître, d'un bout à l'autre, dans tous les détails, et dans de nombreuses allusions, répond à la situation telle que nous l'avons indiquée. On peut même dire qu'aucune autre, parmi les épîtres pauliniennes, ne lui est comparable à cet égard. Le fait que le ton y change plusieurs fois, selon que l'auteur est dominé momentanément par l'idée de sa fin prochaine, ou qu'il se dégage de cette préoccupation pour ne songer qu'à la cause qu'il défend, ce fait n'est qu'une preuve de plus que nous avons là des épanchements naturels qui doivent provoquer la sympathie et désarmer la critique.

C'est à dessein que nous avons écrit cette dernière phrase. Car de nos jours la majorité des savants qui se sont occupés de

l'histoire de la littérature apostolique, ont exprimé la conviction que les deux épîtres à Timothée et celle à Tite sont une production postiche du second siècle et ne sauraient être attribuées à l'apôtre Paul. Nous ne nous tromperons pas en disant que si celle que nous avons devant nous en ce moment existait seule, et que nous ne possédions plus les deux autres, il est peu probable que de pareils doutes eussent jamais surgi. Car, à y regarder de près, les arguments produits par la critique à l'appui de sa manière de voir sont empruntés, à bien peu d'exceptions près, au texte de ces dernières. Aussi bien nous proposons-nous de les discuter quand nous en viendrons à étudier celles-ci. La raison pour laquelle la deuxième à Timothée a été comprise dans le même arrêt de réprobation, c'est qu'on leur a trouvé à toutes les trois une certaine physionomie commune, laquelle cependant, si l'on veut rester dans les limites du positif, se réduit à bien peu de chose, pour autant que cela concerne la présente. Il est incontestable que les objections soulevées contre l'authenticité de l'épître à Tite et de celle que nous appelons la première à Timothée, sont très-sérieuses, au point qu'elles ont paru suffisantes et péremptoires même à des théologiens décidément conservateurs. Ce serait donc un procédé peu justifiable et surtout complétement inefficace, que d'affecter un souverain mépris pour ce qu'on se plaît à appeler la critique négative, et de se donner l'air de croire que la question est jugée par le témoignage de la tradition. Cependant, comme nous venons de le dire, nous en réservons la discussion à tantôt, pour ne nous arrêter ici qu'à quelques points de détail relatifs à la deuxième à Timothée en particulier.

Parmi les arguments qu'on a fait valoir contre les trois épîtres à la fois, l'un des plus embarrassants, c'est celui qui est emprunté à la chronologie de la vie de Paul. Il n'est pas trop difficile de reconstituer les annales de celle-ci, du moins dans les points essentiels, tant au moyen du livre des Actes que par les épîtres. Or, on dit qu'il est impossible de combiner, avec les données positives fournies par ces sources, celles qui résultent des trois épîtres en question. Cette assertion a paru si bien fondée à la plupart des modernes, surtout à ceux qui ne renoncent pas à défendre l'authenticité, qu'ils se sont retranchés derrière une hypothèse absolument gratuite, mais devenue populaire, parce qu'elle a semblé être le dernier moyen de sauver une cause

autrement perdue. Ils disent donc que la captivité de Paul à Rome s'est terminée par un acquittement, qu'il a pu reprendre son œuvre de mission, tant en allant porter la bonne nouvelle jusqu'en Espagne, qu'en reprenant le chemin de la Grèce et de l'Asie pour visiter les églises qu'il avait fondées autrefois. Après cela, il aurait été arrêté une seconde fois, ramené à Rome et condamné à mort. C'est à cette dernière période de sa vie qu'on croit devoir rattacher les trois épîtres, de sorte que la nôtre aurait été écrite pendant la seconde captivité. Nous discuterons plus tard et à fond cette hypothèse de la seconde captivité; mais nous devons dès à présent signaler certains passages de la deuxième à Timothée, dans lesquels on a cru trouver les indices les plus directs d'un voyage en Orient autre que ceux dont parlent les Actes.

Il s'agit de la dernière page de l'épître, où l'auteur énumère les amis dont il regrette l'absence, et où, à ce qu'on croit, il fait allusion à des circonstances étrangères au seul voyage de Paul à Rome dont nous connaissons si exactement tous les détails. En effet, ce voyage, comme on sait, se rattachait à une captivité de deux ans passés à Césarée et se fit par mer. Ici, au contraire, il semble être question d'un voyage dans le cours duquel l'apôtre aurait successivement visité Éphèse, Milet, Corinthe, Troade; il est question d'un manteau (ou d'une valise) et de livres laissés chez son hôte dans la dernière de ces villes, et que Timothée doit lui apporter à Rome. En présence de ce texte, les partisans de l'inauthenticité sont obligés d'attribuer au faussaire supposé une ignorance inconcevable relativement à l'apôtre; et les détails racontés ici, pour donner à cette composition un semblant de vérité, auraient été si maladroitement inventés, qu'ils auraient plutôt servi à faire découvrir la fraude. Encore n'entrevoit-on guère quel pourrait avoir été le but de celle-ci, l'épître ne contenant absolument rien, quant au fond des idées ou des avis, qui fût étranger à la pensée ou à l'horizon de Paul, ou qui trahît les préoccupations d'un autre âge. Resterait donc l'hypothèse de la seconde captivité, à laquelle il faudrait s'en tenir, malgré l'absence de toute preuve sérieuse, et malgré son insuffisance qui sera ultérieurement démontrée, s'il n'y avait pas moyen d'expliquer le texte cité sans y avoir recours.

Nous avons déjà fait voir plus haut comment Paul, après son arrivée à Rome, a pu être amené à peindre à son ami l'isolement

dans lequel il s'y trouvait et à passer en revue, pour ainsi dire, ceux de ses associés ordinaires dont la présence aurait pu le consoler. C'est à cette situation donnée que nous rattacherons les autres notices qui ont embarrassé la critique. Dès la première page (chap. I, 16), Paul raconte qu'il a reçu la visite d'un Éphésien nommé Onésiphore, lequel, lors de son arrivée à Rome, s'était empressé d'aller à sa recherche et qui, l'ayant trouvé, n'avait pas craint de venir le voir plus fréquemment, pour lui procurer des soulagements dans sa captivité. En terminant (chap. IV, 19), il charge Timothée de saluer la famille de cet homme, et, à cette occasion, il lui revient à la mémoire d'autres personnes encore, en partie compatriotes d'Onésiphore, notamment ce Trophime, qui avait été autrefois la cause innocente de son arrestation à Jérusalem (Actes XXI, 29). C'était un de ceux qu'il aurait aimé avoir près de lui, mais lors de son départ de Césarée il était malade à Milet et ne pouvait le rejoindre. «J'ai dû l'y laisser, dit-il, j'ai dû renoncer à profiter de son dévouement pour rendre moins pénible la perspective d'un si triste voyage, et plus faciles les travaux apostoliques que j'espérais pouvoir bientôt reprendre.» De même, le Corinthien Éraste était resté dans sa ville natale. Dans tout cela nous ne voyons rien de suspect. Les objets laissés à Troade nous semblent moins encore devoir autoriser des soupçons. Qu'y a-t-il donc d'extraordinaire à ce que l'apôtre, qui voulait continuer sa route à pied (Actes XX, 13), et cela au commencement de l'été (ib., v. 6, 16), se soit débarrassé de quelques hardes qui ne lui étaient pas nécessaires pour le moment et qu'il oublia de réclamer plus tôt? Certes, ce ne sont pas des détails de ce genre qui contrebalanceront l'impression que le lecteur non prévenu reçoit de l'épître tout entière.

Voilà bien ce qu'on a pu alléguer de plus grave à propos de la question d'authenticité de notre épître. Les autres objections faites dans le même sens contre celle-ci en particulier sont tellement futiles, que nous hésitons presque à les reproduire. Nous nous bornerons à les mentionner en deux mots.

On a prétendu que l'auteur cite déjà l'évangile de Luc. Mais la phrase sur laquelle on se fonde (chap. II, 8) a une tout autre signification et se rencontre aussi dans l'épître aux Romains, chap. II, 16 et XVI, 25. Ensuite on a voulu nous faire croire qu'en un autre endroit l'auteur avait sous les yeux la Bible entière (chap. III, 15 suiv.); mais il n'y est question que de

l'Ancien Testament, comme partout ailleurs, quand les apôtres parlent de l'*Écriture*. On s'est encore récrié sur ce qu'il cite une histoire apocryphe (chap. III, 8); mais la légende, dans ce siècle-là, s'était déjà attachée indissolublement aux récits scripturaires, comme le prouvent des exemples nombreux dans tout le recueil (Matth. I, 5; XXIII, 31. Actes VII, passim.; XIII, 21. Jaq. V, 17. Jud. 9. 1 Pierre III, 19. 1 Cor. X, 4. Gal. III, 17, etc.). L'emploi du terme de soldat de Jésus-Christ (chap. II, 3) et ce qui y est dit de l'état militaire, choses qu'on a également relevées à cette fin, ne diffèrent pas de ce que nous lisons 1 Cor. IX, 7. 2 Cor. X, 3 suiv., etc. Enfin on a signalé une contradiction entre chap. IV, 6 suiv., où l'apôtre parle de sa mort imminente, et Phil. II, 24, où il exprime l'espoir de revenir en Macédoine. Mais les deux épîtres n'ont pas été écrites à la même époque, et de plus, dans chacune d'elles, la disposition de l'auteur change d'une page à l'autre. Un faussaire aurait été plus conséquent.

Quant aux arguments puisés indistinctement dans les trois épîtres, il conviendra de ne pas séparer les éléments de la discussion et nous aurons à y revenir.

A TIMOTHÉE

LA DEUXIÈME

Paul, apôtre du Christ Jésus, par la volonté de Dieu, en vue de la promesse de la vie qui est en Jésus-Christ, à son cher fils Timothée : grâce, miséricorde et paix de la part de Dieu le père et de notre Seigneur Jésus-Christ!

I, 1-2. Cette formule de salutation contient un élément qui n'apparaît point ailleurs. L'apostolat y est mis en regard de la promesse de la vie éternelle, à obtenir par l'union avec Christ. On comprend sans peine que ce rapport est fondé sur la prédication, dont cette promesse est l'objet. On peut donc traduire, si l'on veut, *pour annoncer*, ou *pour prêcher*, etc. ; mais on aurait tort de croire que le mot grec que nous avons traduit par *promesse*, signifie lui-même la prédication.

[3] Je rends grâces à Dieu, que je sers, à l'exemple de mes ancêtres, avec une conscience pure (comme je me souviens de toi sans cesse dans mes prières, nuit et jour, me rappelant tes larmes, et désirant te revoir afin d'être rempli de joie), quand ta foi sincère me revient à la mémoire, cette foi qui anima d'abord ta grand'mère Loïs, et ta mère Eunice, et qui, j'en suis sûr, t'anime aussi. [6] C'est pour cette raison que je te recommande d'entretenir en toi le feu de ce don

que tu as reçu de la grâce de Dieu, lorsque je t'imposai les mains. Car ce n'est pas un esprit de timidité que Dieu nous a donné, mais un esprit de force, d'amour et de sagesse. N'aie donc point honte du témoignage à rendre à notre Seigneur, ni de moi qui suis prisonnier pour sa cause ; mais prends ta part de mes souffrances pour l'Évangile, autant que Dieu t'en donne les forces. C'est lui qui nous a sauvés et nous a adressé sa sainte vocation, non point en vue de nos œuvres, mais selon sa libre résolution, selon la grâce qui nous a été accordée dans le Christ Jésus, avant les siècles, et qui maintenant a été révélée par l'apparition de notre Sauveur Jésus-Christ, lequel a anéanti la mort, et a mis au jour la vie et l'immortalité, par cet évangile, dont j'ai été fait le héraut et l'apôtre, pour l'instruction des païens. [12] C'est pour cette raison aussi que je me trouve dans cette situation, mais je n'en ai point honte ; car je sais en qui j'ai mis ma confiance, et je suis convaincu qu'il a le pouvoir de sauvegarder, jusqu'au grand jour, le dépôt qu'il m'a remis. La norme des saines instructions que tu as entendues de moi, retiens-la avec fidélité, et avec cet amour qui s'inspire du Christ Jésus. Garde le précieux dépôt, avec l'aide du saint esprit qui demeure en nous.

I, 3-14. Nous n'avons point voulu découper le texte de cette première page de l'épître, par la raison que dans sa forme authentique et primitive, elle reproduit l'image fidèle de la plupart des préambules des lettres de l'apôtre Paul. On y retrouve, pour le fond, ses idées favorites ; pour la forme, cette extrême facilité avec laquelle il se laisse aller de l'une à l'autre, au moyen de simples relatifs, de participes ou de parenthèses. Après avoir rendu l'intelligence de ce morceau plus facile par une traduction un peu moins embarrassée que d'autres et pourtant non moins fidèle, une courte analyse suffira pour faire disparaître toute obscurité.

1. L'auteur commence, comme toujours (comp. surtout 1 Thess., Col., Phil.), par remercier Dieu de ce qu'il a fait pour son cher disciple, dont les éminentes qualités sont pour lui, dans sa triste situation, un sujet d'espérance et de consolation. Il faut donc combiner ces deux phrases : *Je rends grâces à Dieu..... quand il me revient à la mémoire*, etc. Tout le reste dans cet exorde (v. 3-5) est accessoire à cette idée principale.

D'abord en prononçant le nom de Dieu, l'apôtre affirme son attachement héréditaire et traditionnel à ce Dieu, qui a aussi été celui de ses pères, et son entière sincérité dans sa foi religieuse.

A cet égard, sa conversion à Christ n'a point changé le fond de son être, car sa conscience le dirigeait avant comme après (Phil. III, 6).

Puis, avant d'exprimer quel est le sujet de ses actions de grâces, il témoigne à Timothée, par anticipation, et dans une espèce de parenthèse, son attachement, ses regrets et ses espérances. Il met ainsi en relief ses sentiments personnels qui, du reste, ne pouvaient manquer de se produire avec énergie dans une lettre adressée à un ami, dans des circonstances aussi exceptionnelles.

C'est enfin ce même rapport personnel qui fait revivre, à cette occasion, des souvenirs de famille, également chers au maître et au disciple, et qui donnent dès l'abord à toute cette lettre un cachet de touchante intimité, et par cela même d'authenticité, bien difficile à méconnaître.

2. Après l'action de grâces vient l'exhortation (v. 6-8, comp. v. 13, 14), qui dans la bouche d'un vieux serviteur de Christ est toujours de mise, sans que nous ayons à en conclure que Timothée en avait momentanément besoin, qu'il s'était découragé, négligé, relâché. Le *don* qu'il avait reçu de la grâce de Dieu (1 Tim. IV, 14), c'est l'aptitude pour ce ministère dont il se trouve chargé aujourd'hui ; ce don est comparé (comme ailleurs l'esprit lui-même, 1 Thess. V, 19. Matth. III, 11. Act. II, 3) à un feu qu'il faut entretenir. L'esprit divin, communiqué aux croyants en général, particulièrement aux ministres, ne saurait leur permettre des faiblesses, résultant d'un manque de courage ; au contraire, il donne une énergie plus grande à tous les ressorts de leur âme et les aide ainsi à triompher de toutes les forces que le monde leur oppose. Ainsi le fait que Paul est enchaîné, arraché à son ministère, peut-être sans espoir de recouvrer la liberté et d'échapper à une mort violente et ignominieuse, ce fait, bien triste sans doute pour un ami éloigné, ne doit pas être pour celui-ci un motif de faire son devoir avec moins de courage, afin d'éviter un sort pareil.

3. Comme la phrase précédente se terminait par la mention de l'*Évangile*, l'auteur en prend occasion pour récapituler le contenu de cet évangile, au moyen de quelques thèses générales qui ont été développées au long dans les autres épîtres, notamment dans celle aux Éphésiens. Car ici, comme aussi dans cet autre texte, il ne s'agit pas de la part que l'homme prend à l'acte de sa régé-

nération. L'auteur se préoccupe exclusivement de la part de Dieu, par la simple raison qu'il veut affermir le courage de son disciple ; il lui rappelle donc que Dieu assistera les siens jusqu'au bout, puisque, avant les siècles déjà, il a préparé le salut qu'il leur destinait. C'est la volonté libre et préexistante, c'est sa grâce seule qui a fondé cet ordre de choses salutaire que nous appelons la nouvelle alliance : notre mérite, si tant est qu'il y en ait, n'y est pour rien ; c'est sur Christ seul que notre salut se fonde. Ce Christ, il l'a fait paraître dans le monde, lui a fait accomplir son œuvre, par laquelle la mort a perdu son pouvoir sur nous (1 Cor. XV, 26, 54 suiv. Rom. V, 15 suiv., etc.), et depuis il nous adresse individuellement son appel pour nous faire participer à ce bienfait. On comprend d'après cela pourquoi cette phrase commence par ces mots : *il nous a sauvés*, au prétérit ; il voulait parler d'un fait accompli dans la pensée de Dieu avant qu'il se produisît dans l'histoire.

4. Enfin, par une association d'idées très-naturelle, l'apôtre passe de l'Évangile à sa propre mission (comp. 1 Tim. I, 11 ; II, 7. Éph. III, 1, etc.), à son apostolat auprès du monde païen, à ses revers, à sa fermeté, à ses espérances. Tout cela ne demande pas d'explication. Le *grand* jour (traduction libre, au lieu de : *ce jour-là*), est naturellement celui du compte à rendre. Le *dépôt*, c'est l'Évangile lui-même, et la charge de le prêcher. Entre les mains d'un faible mortel, un pareil trésor pourrait péricliter ; la vérité pourrait être altérée, le devoir de la propager et de la défendre pourrait être mal rempli. Mais le mortel n'est pas abandonné à ses propres forces. C'est Dieu lui-même qui veille sur le dépôt qu'il a confié à l'homme, en soutenant celui-ci quant à l'intelligence et quant à la volonté (2 Cor. IV, 7 suiv.).

[15] Tu sais que ceux d'Asie m'ont tous abandonné, entre autres Phygelle et Hermogène. Que le Seigneur accorde sa grâce à la famille d'Onésiphore ! Il m'a souvent soulagé et n'a pas eu honte de mes fers. Au contraire, dès qu'il fut arrivé à Rome, il s'est empressé d'aller à ma recherche, et il a fini par me trouver. Fasse le Seigneur qu'il trouve grâce auprès de lui en son jour ! Tout ce qu'il a rendu de services à Éphèse, tu le sais de reste.

I, 15-18. Comme la suite du texte (chap. II) contient toujours des exhortations et des instructions pour Timothée, nous devons

regarder ces quelques lignes comme une digression, plus exactement, comme une double digression. La prière adressée au disciple de rester fidèle à la cause de Christ et à son vieil ami, ravive d'abord le douloureux souvenir d'une expérience opposée, et celui-ci en fait renaître un autre d'une nature réjouissante.

Autrement il n'y a pas grand'chose à dire sur les faits eux-mêmes, qui nous sont absolument inconnus. Il est seulement clair que l'Éphésien (chap. IV, 19) Onésiphore était venu à Rome et y avait trouvé moyen de rendre des services à l'apôtre prisonnier. Il serait même possible que cet homme fût mort à cette époque même, parce qu'il n'est plus question que de sa famille.

Par une antithèse naturelle, nous sommes amenés à supposer que les personnes désignées d'abord auraient pu également rendre des services à Paul, mais qu'elles ne l'ont pas fait. Paul se plaint à plusieurs reprises d'être isolé à Rome (chap. IV, 10, 16. Phil. I, 17 ; II, 20). Il y a seulement à remarquer que le texte ne dit pas : ceux qui sont originaires (venus) *d'*Asie, mais plutôt à la lettre : ceux *en* Asie, ce qui a fait penser à d'autres commentateurs que l'auteur fait allusion à des faits qui se seraient passés à Éphèse, d'autant plus qu'il dit : *Tu sais*, et que Timothée ne pouvait guère savoir ce qui se passait à Rome. Mais la plainte de l'apôtre ne pouvait-elle pas simplement insinuer qu'aucum ami d'Asie, de ceux sur lesquels il comptait, n'était venu à Rome?

[1] Toi donc, mon fils, puise ta force dans la grâce qui est en Christ Jésus, et ce que tu as entendu de moi en présence de beaucoup de témoins, transmets-le à des hommes fidèles qui soient capables d'en instruire d'autres à leur tour. Sache souffrir avec moi, comme un brave soldat du Christ Jésus. Aucun militaire ne s'engage dans les affaires de la vie civile, s'il veut plaire à son général. Et l'athlète n'obtient la couronne que s'il lutte selon les règles. Il faut que le laboureur travaille d'abord, pour arriver à recueillir des fruits. [7] Comprends bien ce que je dis ; le Seigneur te donnera bien l'intelligence en toutes choses. Souviens-toi de Jésus, issu de la race de David, du Christ ressuscité des morts, d'après cet évangile que je prêche et pour lequel je souffre, jusqu'à porter les fers comme un malfaiteur : mais la parole de Dieu n'est pas enchaînée pour cela. C'est pourquoi je supporte tout, à cause des élus, afin qu'eux aussi obtiennent le salut, en Christ Jésus, avec la gloire éternelle. [11] C'est là un fait certain : si nous sommes morts avec lui, avec lui aussi nous vivrons ; si nous persévérons, nous serons de son royaume ; si

nous le renions, lui aussi nous reniera ; si nous sommes infidèles, lui reste fidèle, car il ne peut se renier lui-même.

II, 1-13. Après sa courte digression l'apôtre revient aux instructions qu'il adresse directement à son disciple, et qui pourraient à bien des égards nous paraître superflues, si nous ne nous mettions au point de vue indiqué par les circonstances historiques, au milieu desquelles la lettre est rédigée. C'étaient peut-être les dernières lignes qu'il adressait à celui qui devait continuer son œuvre ; ce sont donc les principes suivis dans son propre ministère qu'il résume ici, et c'est du ton pressant d'un entretien suprême qu'il les formule.

Ainsi il est question du devoir d'assurer la pureté et la fidélité de la tradition évangélique, c'est-à-dire de l'enseignement chrétien tel qu'il avait été donné dès l'abord ; puis de la nécessité de puiser des forces à la source la plus abondante, parce que la vie du ministre de Christ est une vie de luttes, de peines, de souffrances. La victoire, la récompense, le repos n'est qu'à ce prix-là. Cette dernière idée est exprimée par différentes images ou comparaisons, que nous retrouvons aussi ailleurs sous la plume de Paul. C'est d'abord celle du soldat, qui doit être prêt à supporter les fatigues et les dangers, et qui doit commencer par se détacher des liens et des occupations qui le détourneraient de ses devoirs militaires. Ainsi le ministre chrétien ne connaît plus que la bannière de son général, qui est Christ ; sous lui et par lui, il retrouve une famille à aimer, un champ à exploiter, une maison à édifier, qui lui tiendront lieu de ce qu'il aura pu laisser derrière lui (Matth. XIX, 29). C'est ensuite l'image des exercices gymnastiques, dans lesquels le prix de la force et de l'adresse n'est obtenu qu'au moyen d'une vie dure et austère, de privations prolongées, et d'une application soutenue (1 Cor. IX, 24 suiv.). C'est enfin celle du laboureur qui ne gagne sa récolte qu'à la sueur de son front. Quant à cette dernière comparaison, il nous semble que l'auteur a mal exprimé sa pensée ou que très-anciennement son texte a dû subir quelque altération. Car sa phrase dit à la lettre : *C'est le laboureur qui travaille, qui doit être le premier à recueillir* (ou : à jouir) *des fruits*. Pourtant il ne s'agit pas d'une priorité, mais bien d'une condition indispensable, qui est le travail. L'accent est nécessairement sur ce dernier mot, et c'est d'après cette nécessité logique que nous avons changé la

construction. Pour les passages parallèles, voyez 1 Tim. I, 18; VI, 12. 2 Tim. IV, 7. Comme Paul a parlé par allégories, il ajoute : Tu me comprendras.

Après cela (v. 8 suiv.), l'apôtre s'arrête aussi à la perspective de la récompense qui est réservée à ceux qui combattront le bon combat. Ici encore c'est Jésus-Christ qui garantit la couronne, comme tout à l'heure il imposait la lutte. Sa double dignité, d'homme de race royale (et comme tel, héritier des promesses messianiques) et de fils de Dieu, légitimé par la résurrection (Rom. I, 3, 4. 1 Tim. III, 16), sert de gage à nos espérances. (Jésus n'est pas mentionné ici comme ayant donné l'exemple de la constance dans la passion et dans la mort.) C'est là, dit Paul, un élément important de *mon* évangile (Rom. II, 16; XVI, 25), de l'évangile tel que je le comprends et que je le prêche, et ma conviction à cet égard est si inébranlable, qu'elle me donne la force de rester fidèle à ma mission, et dans les fers, et en face de la mort. Il y a plus, c'est une vérité si puissante, si irréfragable, qu'aucune puissance humaine ne l'arrêtera, dût-on incarcérer tous ses apôtres! Mais il est toujours du devoir de ceux-ci de la proclamer hautement, pour que ceux que Dieu a *élus* (prédestinés au salut) arrivent successivement à en avoir connaissance.

Paul termine, toujours dans le même ordre d'idées, en reproduisant une de ses thèses favorites d'après laquelle le croyant, uni à son sauveur par un lien personnel et mystique, partage les destinées de celui-ci, sa mort et sa résurrection, tantôt dans le sens figuré de la régénération morale (Rom. VI, 4 suiv. Gal. II, 20. Col. II, 12), tantôt, comme ici, dans le sens propre des souffrances de cette terre, de la mort physique et de la vie à venir (Rom. VIII, 17. 2 Cor. IV, 10).

[14] Voilà ce que tu dois leur rappeler, en les conjurant, au nom de Dieu, de ne point faire de ces disputes de mots, qui ne servent à rien, si ce n'est à perdre les auditeurs. Efforce-toi de te présenter devant Dieu comme un ouvrier éprouvé et qui n'ait pas besoin de rougir, en suivant droitement la parole de la vérité. Écarte les discussions profanes et vaines, car ils progresseront dans l'impiété, et leur doctrine fera des ravages comme une gangrène. [18] De ce nombre sont Hyménée et Philète, qui se sont éloignés de la vérité, en disant que la résurrection a déjà eu lieu, et qui renversent ainsi la foi de plusieurs. Cependant l'édifice solidement fondé par Dieu subsiste; il porte cette inscription: «*Le Seigneur connaît les siens*,» et puis:

«*Que quiconque prononce le nom du Seigneur, se sépare de l'iniquité.*» Dans une grande maison, il n'y a pas seulement des vases d'or et d'argent, mais aussi des vases de bois et de terre, les uns tenus en honneur, les autres réputés vils. Donc, si quelqu'un se conserve pur, en se séparant de ceux-ci, il sera un vase d'honneur, sanctifié, utile au maître, propre à toute bonne œuvre. [22] Fuis les passions du jeune âge, recherche la justice, la foi, la charité, la paix, avec ceux qui invoquent le Seigneur d'un cœur pur. Quant aux questions sottes et absurdes, tu t'en abstiendras, sachant qu'elles font naître des querelles. Mais un serviteur du Seigneur ne doit pas se quereller, il doit être plein de condescendance envers tout le monde, savoir instruire et supporter le mal, tâcher de ramener les opposants par la douceur, dans l'espoir que Dieu les fera revenir à d'autres sentiments et leur fera reconnaître la vérité, de manière qu'ils recouvrent leur bon sens et échappent aux piéges du diable, qui les tient captifs pour les assujettir à sa volonté.

II, 14-26. A partir d'ici, et jusque dans les premiers versets du 4e chapitre, les instructions données à Timothée sont entremêlées, dans une proportion très-sensible, d'avertissements polémiques relatifs à un enseignement contraire à l'esprit de l'Évangile, contre lequel le disciple doit se mettre en garde, et dont il doit préserver l'Église à la tête de laquelle il est placé. Ces avertissements sont généralement formulés dans des termes analogues à ceux que nous rencontrons dans la 1re épître à Timothée et dans celle à Tite : par exemple, les *disputes de mots*, 1 Tim. VI, 4 ; les *discussions vaines et profanes*, 1 Tim. VI, 20; les *questions sottes*, Tit. III, 9. Le nom d'un certain Hyménée est également prononcé dans la 1re épître, chap. I, 20. Les erreurs et les injonctions sont introduites par des verbes étrangers aux autres épîtres, mais qui se lisent aussi dans celles que nous venons de citer; comp. v. 16 et 23 avec Tite III, 9, 10 ; v. 18 avec Tite I, 11. 1 Tim. I, 6. Des phrases entières sont simplement reproduites dans celles-ci : v. 22 ; comp. 1 Tim. VI, 11, etc. Pour toutes les questions historiques et critiques que ces faits peuvent soulever, soit par eux-mêmes, soit par leur ressemblance avec les textes parallèles indiqués, nous renvoyons nos lecteurs à notre Introduction aux épîtres dites pastorales, où le sujet sera traité à fond, et nous nous bornons ici à quelques observations de détail.

On remarquera d'abord que l'auteur appelle l'attention de Timothée sur les personnes qu'il a en vue, sans même les dési-

gner d'une manière formelle et précise : v. 14, conjure-*les*, dit-il, et ce n'est que par la suite qu'on arrive à comprendre qu'il s'agit là d'une certaine catégorie d'hommes. De même au v. 16 : *ils* progresseront...., *leur* doctrine....

Les v. 19 à 21 contiennent une espèce d'allégorie qui n'est pas bien transparente, surtout parce qu'il en est fait différentes applications, tant dans la forme qu'à l'égard de l'interprétation. Cependant il est clair que les images sont suggérées à l'auteur par le fait de la présence, dans l'Église, d'éléments étrangers et dangereux ; c'est de ce point de vue que nous tâcherons de nous rendre compte de l'intention de l'apôtre. Nous dirons donc que l'Église est comparée à un édifice, à une maison (1 Cor. III, 10 suiv. Éph. II, 20, etc.), dont le fondement, jeté par Dieu même, ne saurait être ébranlé, quoi qu'il arrive. Ainsi l'Église peut bien être troublée momentanément par l'invasion d'idées erronées ou de méthodes nuisibles, contre lesquelles il conviendra de la prémunir, mais son existence même n'est pas menacée pour cela. Elle est, pour ainsi dire, placée sous la sauvegarde de deux principes, lesquels (dans l'allégorie) sont représentés comme des inscriptions (le texte dit : *un cachet*, parce que les cachets des anciens, comme ceux des Orientaux de nos jours encore, portaient souvent des légendes) tracées sur l'édifice. L'une de ces inscriptions contient une consolation : *Dieu connaît les siens*, il saura distinguer les purs des impurs, les fidèles des fauteurs d'erreurs ; ils n'ont donc pas à risquer d'être oubliés par lui ou d'avoir à souffrir pour les fautes d'autrui. La seconde inscription contient un ordre, savoir celui de fuir la communauté des impies et des injustes. Ainsi les fidèles, en faisant leur devoir à cet égard, peuvent compter sur la protection de Dieu. Comme les deux phrases, qui servent ici d'épigraphes, se trouvent dans un même chapitre de l'Ancien Testament (Nomb. XVI, 5, 26), on est peut-être autorisé à y voir une réminiscence, si ce n'est une citation directe, des textes sacrés.

Après cela, l'allégorie de l'édifice est encore tournée autrement. Paul parle des *vases* (meubles, instruments, etc.) qui se trouvent dans une grande maison, et qui diffèrent les uns des autres par la matière dont ils sont faits, et par les usages auxquels ils servent. Ces vases représentent les hommes (Rom. IX, 21), qui se trouvent *de fait* dans l'Église, mais chacun doit *s'efforcer* d'être un vase (instrument) utile et précieux. Pour cela, il faut qu'il ne se mêle

pas aux vases vils, qu'il se sépare de ceux qui ne sont pas purs. Non seulement cette image n'est pas bien nettement tracée, mais, à la fin, l'auteur la laisse tomber tout à fait, en ce que les adjectifs de sa dernière phrase ne peuvent plus se rapporter à des vases, mais seulement à des hommes et à des chrétiens.

Les *passions du jeune âge* (comp. 1 Tim. IV, 12) auraient de quoi nous étonner ici, s'il ne nous était permis de songer à des défauts qui, tout en caractérisant de préférence la jeunesse, restent quelquefois aux hommes d'un âge mûr, par exemple la vanité qui s'exagère son propre mérite, la dépense excessive de paroles, une certaine légèreté d'humeur, l'insouciance, etc.

[1] Tu dois savoir que dans les derniers temps il viendra des jours bien difficiles : car les hommes seront égoïstes, avares, présomptueux, orgueilleux, médisants, rebelles à leurs parents, ingrats, irreligieux, implacables, déloyaux, calomniateurs, intempérants, cruels, indifférents, traîtres, téméraires, vaniteux, aimant le plaisir plus que Dieu, ayant les dehors de la piété, mais en reniant l'essence. [6] Évite ces hommes-là ! Car ce sont là ceux qui se glissent dans les familles, pour captiver des femmelettes chargées de péchés, travaillées par toutes sortes de passions, voulant toujours apprendre et ne pouvant jamais arriver à connaître la vérité. De même que Iannès et Iambrès se sont opposés à Moïse, de même ceux-ci s'opposent à la vérité, ces hommes d'une raison corrompue et d'une foi qui ne soutient pas l'épreuve. Mais ils n'arriveront pas à leur but ; car leur folie est patente pour tous, comme l'a été celle de ces autres.

III, 1-9. Le commencement de ce morceau a beaucoup d'analogie avec le passage 1 Tim. IV, 1 suiv. Seulement les couleurs sombres, dont l'apôtre charge son tableau, semblent ici plus naturelles, quand on se rend compte de la situation dans laquelle il écrivait. Déjà les innombrables obstacles que l'Évangile rencontrait partout avaient pu désillusionner les esprits qui s'attendaient à un retour glorieux de Christ, pour une époque tout à fait prochaine. Maintenant, après une vie de luttes et de privations, Paul n'était guère plus avancé, et du fond de sa prison les chances de succès pouvaient lui paraître singulièrement amoindries. Mais au lieu de se décourager et de concevoir des doutes quant au dénouement final, il n'y voyait que la confirmation de cette prophétie, que la Synagogue même caressait, savoir que les *derniers* temps,

ceux qui précéderaient la grande et soudaine révolution, seraient aussi les plus tristes, les plus terribles, les plus difficiles. Il redit cela à son disciple, pour qu'il ne soit pas pris au dépourvu, ni ne se laisse abattre. Tous les vices imaginables seront l'apanage de la *majorité* des hommes ; mais c'est une raison de plus pour que la minorité, le petit troupeau, se tienne à part, résiste à la contagion, sauvegarde l'héritage promis à la fidélité. (Une énumération pareille se trouve Rom. I, 29 suiv.)

Il ne faut pas trop presser le *futur*, comme si Paul voulait dire : tout cela ne se verra que plus tard. Au contraire, il reproduit un pressentiment, une prédiction déjà ancienne qu'il trouve fondée, parce que dès à présent les symptômes précurseurs de cet état des choses se produisent d'une manière évidente (2 Thess. II, 7). Parmi ces symptômes, il signale la facilité avec laquelle bien des personnes se laissent gagner et égarer par des moyens aussi absurdes que déplorables. Ce sont surtout les femmes auprès desquelles des doctrines mystérieuses, s'adressant à la superstition et flattant les sens, trouvent accès de préférence. Tantôt c'est un réveil de la conscience, tantôt le dépit d'être abandonnées du monde, tantôt une sotte curiosité, ou le besoin de l'intrigue, qui les jette entre les bras de quelque charlatan, dont les belles paroles fascinent leur imagination et servent à exploiter leur crédulité.

C'est à dessein que nous employons ici le terme de charlatan, car évidemment l'apôtre ne parle pas de ce que nous appelons aujourd'hui des hérésies, dans le sens dogmatique. A titre d'exemple, il cite les sorciers de Pharaon, qui disputèrent à Moïse le privilége de faire des miracles (Exod. VII), et auxquels la tradition avait fini par donner des noms propres. Il voyait donc à Éphèse quelque chose de semblable (Act. XIX, 13 s.). Mais une consolation naît de l'étrangeté même de ce phénomène. Une pareille *folie*, que les moins intelligents doivent reconnaître pour telle, ne saurait prévaloir indéfiniment, elle se ruine par son absurdité même, comme les sortiléges des devins de Pharaon ont été autrefois appréciés à leur juste valeur. Les séducteurs peuvent sans doute aller toujours plus loin dans leur mauvaise voie (chap. II, 16 ; III, 13); mais la situation générale n'empire pas pour cela dans la même progression ; pour celle-ci, il y a une limite.

[10] Mais toi, tu m'as suivi à l'égard de l'enseignement, de la conduite, de la résolution, de la foi, de la patience, de la charité, de la constance, des persécutions et des souffrances, telles que je les ai essuyées à Antioche, à Iconium, à Lystres. Ces persécutions, je les ai supportées, et le Seigneur m'en a chaque fois délivré. Aussi bien, tous ceux qui voudront vivre pieusement en Christ Jésus, seront persécutés. Mais les hommes méchants et les charlatans iront de mal en pis, tant les séducteurs que les égarés. Toi, persiste en ce que tu as appris et dont tu as reconnu la certitude, en te rappelant de qui tu l'as appris, et que depuis ton enfance tu connais les saintes écritures qui, par la foi dans le Christ Jésus, peuvent t'instruire pour le salut. Toute écriture est divinement inspirée et utile pour l'enseignement, pour l'admonition, pour la correction, pour l'éducation dans la justice, afin que l'homme de Dieu soit accompli et rendu propre à toute bonne œuvre.

III, 10-17. Du lugubre tableau qu'il vient de tracer dans le morceau précédent, l'apôtre, par une transition naturelle, passe à la perspective consolante que lui offrent les souvenirs et les espérances qui se rattachent à la personne de son cher disciple. Jusqu'ici (v. 10) celui-ci a fidèlement suivi la route que son maître lui a indiquée ; pour l'avenir (v. 14), l'exhortation de n'en pas dévier est certainement superflue. Mais voyant approcher sa fin (chap. IV, 6), il se plaît à s'arrêter à cette idée rassurante que son œuvre est confiée à des mains sûres.

La première phrase est généralement traduite de manière que tous les mots qui la composent représentent des *exemples donnés* par Paul : *ma* conduite, *ma* résolution, etc. Pour le fond, cela revient au même, puisque de toute manière l'auteur affirme l'entière communauté de principes et de conduite chez lui et chez Timothée. Il nous a semblé cependant que cette pensée est mieux exprimée dans la forme que lui donne notre traduction. Le fait que nous ne savons rien de persécutions endurées par Timothée ne saurait être un argument à faire valoir contre celle-ci, puisque l'auteur aussi suppose un pareil événement. (Comp. d'ailleurs la note sur 1 Tim. VI, 12.)

En venant à parler de persécutions, Paul, bien qu'il eût pu parler d'autres plus récentes (2 Cor. XI, 23 suiv.), rappelle de préférence celles qu'il a essuyées dans la patrie même de Timothée (Actes XIII; XIV), parce que ces dernières appartenaient à

l'époque où le jeune homme fut initié à la foi chrétienne et se décida pour la carrière apostolique, malgré ces premières impressions fâcheuses.

L'apôtre se préoccupe un moment du souvenir de ces persécutions pour y rattacher une double consolation : d'un côté, c'est le fait que, dans ce bas monde, une vie tranquille et heureuse n'est point l'apanage de ceux qui préfèrent Christ et la vérité aux jouissances matérielles et aux intérêts terrestres. Or, un fardeau qu'on porte avec beaucoup d'autres, est moins lourd par cela même. De l'autre côté, c'est le fait que Dieu veille sur les siens et que maintes fois déjà il a étendu sa main protectrice sur son fidèle apôtre, au moment même où le danger était le plus pressant. D'ailleurs il n'y a pas à se faire illusion : les persécutions, loin de cesser, prendront des proportions plus grandes. Car les méchants aussi ne s'arrêtent pas dans leur chemin ; les meneurs d'abord, ensuite aussi ceux qu'ils égarent. Par les premiers, l'auteur entend naturellement ceux dont il vient de faire le portrait. Il les appelle *charlatans* (magiciens, sorciers), en vue des moyens qu'ils emploient et des fins qu'ils poursuivent, comme plus haut il les a placés sur la même ligne que les magiciens de Pharaon. Il est évident qu'il ne s'agit pas là d'hérétiques dans le sens des siècles postérieurs.

Revenant à Timothée, l'apôtre lui recommande de persister dans la direction qu'il a prise, et arrive à lui retracer une dernière fois, en quelques lignes (chap. IV, 1-5), le cercle de ses devoirs. Mais auparavant il lui signale deux sources auxquelles il pourra toujours puiser pour raviver ses forces, s'il devait en sentir le besoin. D'abord c'est le souvenir de ceux qui ont été ses premiers guides dans les sentiers de la foi chrétienne. (Il y a une variante dans cette phrase : de *qui* tu l'as appris ; si l'on met le pronom grec au singulier, il s'agit de Paul ; si on le met au pluriel, on le rapportera plus convenablement à la famille même de Timothée, chap. I, 5.) Ensuite c'est l'Écriture sainte, les livres sacrés de l'ancienne alliance, qui peuvent aider à développer l'intelligence de tout ce qui tient au salut, chez celui qui a la foi en Christ. On remarquera que l'apôtre ne dit pas que l'Ancien Testement fera directement naître cette foi, autrement les Juifs auraient dû se convertir en masse ; mais là où elle existe on comprend mieux l'Écriture (2 Cor. III, 12 ss.) et la foi y trouve un appui solide.

Enfin la mention faite de l'Écriture amène la thèse finale dont l'exégèse traditionnelle a singulièrement exagéré la portée, en s'en servant comme d'une preuve directe du dogme de l'inspiration de toute la Bible. Mais Paul ne peut avoir parlé de toute *la Bible*, par la raison qu'elle n'existait pas encore, et que l'article, qui autrement serait indispensable, ne se trouve pas dans le texte. Tout aussi peu croyons-nous devoir adhérer à l'interprétation d'Origène, de Luther et de beaucoup de modernes, qui traduisent: Toute écriture, inspirée de Dieu, est utile, comme s'il s'agissait d'une réserve ou condition. Les deux adjectifs sont joints au substantif au même titre, ce sont des attributs, et le premier n'est pas une simple épithète, Paul veut confirmer ce qu'il vient de dire de la vertu *des* Écritures de l'Ancien Testament (au pluriel); il ajoute: *toute écriture*, c'est-à-dire chaque passage pris à lui seul (Marc XII, 10; XV, 28. Luc. IV, 21. Jean XIX, 37. Act. I, 16; VIII, 35, etc. etc.), compris, cela va sans dire, dans le corps du code sacré, *est* inspiré, l'un comme l'autre; ce n'est pas le pur caprice des hommes qui l'y aurait mis; et par cette raison, il est propre à contribuer au progrès moral et spirituel du chrétien. Ce n'est donc pas le cas de dire que telle partie du texte ne nous regarde plus; l'origine divine de toutes les parties leur assure à toutes une valeur pratique et salutaire.

[1] Je te conjure au nom de Dieu et du Christ Jésus, qui jugera les vivants et les morts, et par son avénement et par son royaume, prêche la parole, insiste en toute occasion, opportune ou inopportune, avertis, censure, exhorte, en toute patience et toujours en instruisant. Car il va venir un temps où ils ne supporteront pas un enseignement sain, mais où ils se donneront une masse de docteurs, selon leurs goûts, et comme leurs oreilles en seront chatouillées; ils se détourneront de la vérité et se tourneront vers les fables. Mais toi, sois toujours vigilant, sache souffrir, fais ton devoir de prédicateur de l'Évangile, sois tout entier à ton ministère!

IV, 1-5. Nous abordons ici ce que nous pourrions appeler la péroraison de l'épître. Elle se compose de deux parties. La première, que nous avons sous les yeux, récapitule, avec une éloquente brièveté, les devoirs du disciple, héritier présomptif d'une grande et belle tâche; la seconde (v. 6-8) contiendra les adieux du maître qui a accompli la sienne et qui va la résigner.

Quelques expressions ont besoin de commentaires. Dans la première phrase, nous suivons une leçon qui fait dire à l'apôtre : je te conjure *par* l'avénement de Christ, c'est-à-dire, en te rappelant les grandes espérances de notre foi. La leçon vulgaire combine autrement les membres de la phrase : il jugera... *lors* de son avénement. Du reste, voyez pour le fond 1 Thess. IV, 16.

La traduction : *en toute occasion, opportune ou inopportune,* n'est pas tout à fait précise ; mais c'est à dessein, parce que le texte ne l'est pas non plus. On peut y voir un avis direct adressé à Timothée : que cela te convienne ou que cela te gêne ; ne consulte pas ta commodité ; ou bien aussi ce sens : soit que le moment te semble propice, soit qu'il y ait peu d'apparence de succès. Le temps de rendre témoignage à la vérité et de faire son devoir est toujours là, que le monde en veuille ou non ; ou plutôt, c'est d'autant plus le cas d'y songer, que le monde est moins disposé à l'accueillir. Et à cet égard, la perspective n'est pas riante. Les hommes n'aiment pas à se faire dire la vérité, ils veulent entendre ce qui leur plaît.

[6] Car pour ce qui est de moi, mon sang va être versé, et le moment de mon départ approche. J'ai bravement soutenu le combat, je suis arrivé au terme de ma course, j'ai gardé ma foi. Il ne me reste plus qu'à recevoir la couronne de la justice, que le Seigneur, le juste juge, me donnera en ce jour-là, et non seulement à moi, mais aussi à tous ceux qui ont pris à cœur son avénement.

IV, 6-8. Pour la situation qui se reflète dans ces paroles, voyez l'Introduction. Les phrases mêmes offrent une frappante analogie avec celles de l'épître aux Philippiens (I, 23 ; II, 16, 17), où les paroles de l'auteur expriment des pressentiments analogues. Pour les images, on peut aussi comparer 1 Tim. VI, 12. La première, que nous avons un peu effacée en traduisant : mon sang va être versé (au lieu de : moi je vais être versé), est empruntée à l'usage de verser du vin sur l'autel ou sur la victime, dans les rites sacrés. La cause pour laquelle l'apôtre est menacé de mort étant une cause sacrée, il pouvait bien se permettre un pareil rapprochement. — On lui pardonnera aussi d'avoir parlé de justice, de mérite et de récompense, d'après le point de vue populaire (2 Cor. V, 10). Il savait parfaitement faire la part de Dieu et la sienne propre, dans ce qui avait pu donner de la valeur à sa vie (1 Cor. XV, 8-10).

[9] Tâche de me rejoindre au plus tôt : car Démas m'a abandonné, par amour pour les choses de ce monde ; il est allé à Thessalonique, Crescens en Galatie, Tite en Dalmatie. Luc seul est avec moi. Prends Marc et amène-le avec toi, car il me sera utile pour le ministère. Quant à Tychique, je l'ai envoyé à Éphèse. [13] Le manteau que j'ai laissé à Troade chez Carpus, apporte-le quand tu viendras, ainsi que les livres, surtout les parchemins. Alexandre, le serrurier, m'a montré beaucoup de mauvaise volonté. Que le Seigneur lui rende selon ses œuvres ! Celui-là, tu t'en garderas aussi, car il s'est vivement opposé à mes paroles.

IV, 9-15. La dernière page de la lettre est remplie, selon la coutume de l'auteur, de détails personnels, commissions, vœux, etc., qui sont pour nous en partie inexplicables. Nous avons dû discuter ce texte dans l'Introduction, parce que c'est en partie de lui que dépend la fixation de l'époque de cette épître. Nous n'avons donc qu'à ajouter ici quelques notes accessoires. L'énumération des personnes qui sont éloignées en ce moment, pour n'importe quel motif, est faite pour engager Timothée à venir lui-même et à amener un autre ami encore. Nous verrons plus loin que Paul a des connaissances et des amis à Rome même (v. 21); il parle donc ici de préférence de ceux qui pouvaient prêcher.

Sur Démas (Démétrius), voy. Col. IV, 14. Philém. 24. — Il paraît qu'il avait quitté Rome pour vaquer à ses propres affaires. Crescens est inconnu. Sur Luc et Marc, voyez Col. IV, 10, 14; sur Tychicus, Éph. VI, 21. Col. IV, 7. Tite III, 12.

Tout ce passage montre d'ailleurs combien il est difficile à l'homme de se familiariser avec l'idée de la mort. Tout à l'heure Paul en parlait comme d'une chose certaine et imminente, et maintenant il attend l'arrivée de Timothée, qui demandait des mois entiers, et il songe encore à des détails domestiques qui appartiennent à un horizon tout différent. La traduction du mot grec inconnu *phélonès* (en latin *pænula* ?), qui pourrait bien avoir été un nom de mode ou de fantaisie, est très-incertaine. D'autres en font une valise, un portefeuille, etc. En nommant les *parchemins* à part, l'auteur dit implicitement que les autres *livres* étaient des papyrus. Du reste, il est hors de propos de faire des conjectures sur ces choses.

Quant au serrurier Alexandre on l'a identifié tantôt avec celui

qui est nommé Act. XIX, 33, tantôt avec un autre dont il est question 1 Tim. I, 20; tantôt on a supposé qu'il habitait Éphèse, tantôt qu'il avait été hostile à Paul pendant sa captivité romaine. Le fait est que cette allusion restera pour nous une énigme. L'imprécation prononcée contre cet individu est un effet de la faiblesse humaine, contre laquelle nous aurions bien tort de lever la première pierre, mais que nous n'avons pas non plus le droit ou le devoir de justifier.

[16] Lors de ma première défense, personne ne m'a assisté, tous au contraire m'ont abandonné. (Qu'il ne leur en soit pas tenu compte !) Mais le Seigneur m'a assisté et m'a donné des forces, afin que la prédication fût accomplie par moi et que les païens l'entendissent tous. Et j'ai été délivré de la gueule du lion ; et le Seigneur me délivrera de toute méchante affaire et me sauvera dans son céleste royaume : à lui la gloire aux siècles des siècles ! Amen.

IV, 16-18. Paul donne à Timothée quelques nouvelles de la marche de son procès. Une première action judiciaire a eu lieu. L'accusé a dû paraître devant ses juges, publiquement. Il y allait de sa vie. Il s'était attendu à ce que des chrétiens romains, parmi lesquels il pouvait y avoir des hommes considérés, vinssent l'assister, d'après l'usage, comme patrons ou témoins (*advocati*), mais personne ne se montra. Tout de même ce premier acte ne lui fut point fatal. Il n'y eut point d'arrêt de condamnation. Probablement le tribunal conclut à un sursis pour plus ample information. Mais la cause avait attiré de nombreux auditeurs ; Paul avait saisi l'occasion de parler de l'Évangile devant cet auditoire de circonstance (comp. Phil. I, 12). Ainsi cette fois, dit Paul, j'ai été arraché à la *gueule du lion* (ce lion n'est ni Néron, ni la mort, mais Satan, 1 Pierre V, 8, qui est l'adversaire naturel des champions de Christ). S'il ajoute immédiatement : *et il me délivrera de toute méchante affaire, et me sauvera dans son royaume céleste* — il ne peut pas vouloir exprimer l'espoir positif que le procès se terminera par son acquittement. Le royaume *céleste* n'est pas de ce monde ; il dit donc que Dieu, quoi qu'il arrive, lui fera obtenir après tout la vraie liberté, le fera entrer dans le lieu du repos et de la compensation, en l'arrachant à tout le mal que les hommes pourraient lui faire encore.

[19] Salue Prisca et Aquila, et la famille d'Onésiphore. Éraste est resté à Corinthe ; j'ai laissé Trophime malade à Milet. Tâche de venir avant l'hiver. Eubulus te fait saluer, ainsi que Pudens, Linus et Claudie, et tous les frères. Que le Seigneur soit avec ton esprit! Que la grâce soit avec vous!

IV, 19-22. L'histoire d'Aquila et de sa femme Prisca *ou* Priscilla peut se recomposer, dans ses contours généraux, d'après les passages Actes XVIII, 2. 1 Cor. XVI, 19. Rom. XVI, 3, auxquels nous renvoyons nos lecteurs. Sur Onésiphore, voyez plus haut, chap. I, 16. Sur Éraste, Act. XIX, 22. Rom. XVI, 23, bien qu'il ne soit pas sûr que dans tous ces endroits il soit question d'un seul et même personnage. Trophime a été nommé Act. XX, 4 et XXI, 29. Les chrétiens romains, dont les salutations sont transmises par Paul à Timothée, nous sont inconnus, et nous ignorons surtout dans quels rapports ils peuvent avoir été avec l'apôtre. La tradition veut que Linus ait été plus tard évêque de Rome et successeur de Pierre.

ÉPITRE AUX PHILIPPIENS

INTRODUCTION

Nous avons vu que l'espérance de l'apôtre Paul, de voir son procès se terminer à Rome par un prompt acquittement, ne s'est pas réalisée. Mais les appréhensions qu'il conçut dès lors dans le sens contraire, et qui, par moments, lui faisaient prévoir sa mort prochaine, ne se confirmèrent pas non plus, et aucun changement notable ne paraît avoir eu lieu dans sa position pendant les deux années qu'il passa dans la capitale, d'après le témoignage de l'auteur des Actes des apôtres. Nous ignorons absolument la cause de ce qu'on pourrait bien appeler un déni de justice. Le retenait-on comme suspect, ou bien parce que personne ne se souciait de lui et qu'on avait fini par l'oublier? Nous n'en savons rien.

La pénible situation dans laquelle devait le mettre sa qualité de prisonnier d'état, ne l'empêchait pourtant pas de continuer ses travaux apostoliques. Il recevait du monde, il voyait des amis, il avait des relations avec la synagogue; il profitait sans doute de la présence des soldats qui se relevaient comme gardiens de sa personne, pour éveiller en eux des sentiments religieux. Du moins il pouvait leur faire comprendre le motif de sa détention, et les intéresser de manière ou d'autre à la cause pour

laquelle il souffrait (Phil. I, 13). En tout cas il avait plus d'une occasion de provoquer des conversions (v. 12). Parmi les convertis il y avait même des personnes attachées à la maison de l'empereur (*ib.*, IV, 22), sans doute des employés inférieurs, peut-être seulement des esclaves, mais toujours des témoins vivants d'une activité incessante et jamais stérile. Malheureusement ses rapports avec les chrétiens de Rome n'étaient pas à tous égards les meilleurs. Si son courage et son dévouement lui avaient fait gagner l'affection de plusieurs d'entre eux, d'autres s'éloignaient de lui par antipathie dogmatique (*ib.*, I, 15 suiv.). L'épître aux Romains, destinée à préparer le terrain à un enseignement évangélique dégagé des entraves du légalisme des Pharisiens, paraît avoir manqué son but. L'évangile de Paul, comme il aimait à l'appeler (Rom. II, 16; XVI, 25), n'était point devenu celui de la majorité des chrétiens de la capitale. Le judaïsme dominait dans la communauté (Phil. III, 2 suiv.) et voyait d'un mauvais œil tout ce qui s'écartait de l'ornière de la tradition. Après tout, Paul se sentait fort isolé à Rome (*ib.*, II, 20); ses intimes lui manquaient, et personne n'était là pour les remplacer. Les nouvelles de ses chères églises lui faisaient défaut aussi, et quant à ses projets de voyages lointains, pour lesquels Rome ne devait être que le point de départ (Rom. XV, 24), il n'en était plus question.

Telle était la position de Paul à Rome. Les incidents réjouissants ne se produisaient qu'à de rares intervalles. Ainsi il fut rejoint par Timothée, qui resta auprès de lui pendant assez longtemps (Phil. I, 1; II, 19). A une époque déjà avancée de son séjour, il reçut la visite d'un certain Épaphrodite, membre de la communauté chrétienne de Philippes en Macédoine (et que nous ne confondrons pas avec son homonyme de Colosses), qui lui apportait le produit d'une cotisation organisée parmi ses compatriotes au profit de l'apôtre captif (chap. IV, 10, 18). Ce n'était pas la première fois que les Philippiens, et les Macédoniens en général, lui avaient ainsi témoigné leur reconnaissance et leur attachement (Phil. IV, 15. 2 Cor. XI, 9), comme ils se distinguaient, en d'autres occasions aussi, par leur charité et leur libéralité (2 Cor. VIII, 1; IX, 4. Rom. XV, 26, etc.). Leurs sentiments à cet égard étaient si sincères, si bien sans arrière-pensée, que Paul n'hésitait pas à accepter de leurs mains ce qu'il tenait à refuser ailleurs (2 Cor. XI, 8 suiv. 1 Cor. IX, 4 suiv., 12).

Épaphrodite tomba malade à Rome, et sa vie fut un moment compromise (Phil. II, 25). Quand il eut recouvré assez de forces pour pouvoir se remettre en route, Paul lui donna une lettre de remercîments pour son église. C'est cette *épître aux Philippiens* qui a été conservée et qui va faire l'objet de nos études.

L'église chrétienne de Philippes avait été la première que l'apôtre Paul eût fondée sur le sol européen (Actes XVI). Les détails que nous possédons sur sa fondation, l'absence d'un édifice particulier servant à la synagogue, nous laissent entrevoir que l'élément juif n'y prédominait pas. Aussi voyons-nous que Paul entretenait avec cette église les relations les plus amicales. Il la visita à plusieurs reprises, comme on peut le conclure de certains passages, qui, à la vérité, ne le disent pas explicitement (2 Cor. VIII, 1; IX, 2. Actes XX, 6). On a même pu conjecturer qu'il lui adressa plusieurs lettres. Cependant les arguments à faire valoir en faveur de cette hypothèse, sur laquelle nous allons revenir, ne sont pas péremptoires, et un passage de Polycarpe (ép. aux Phil., chap. 3), qui semble parler d'épîtres au pluriel, en rappelant aux Philippiens leurs anciens rapports avec Paul, peut être expliqué autrement, en ce que les Grecs aussi, comme les Latins, emploient quelquefois la forme du pluriel tout en parlant d'une lettre unique (1 Cor. XVI, 3).

L'épître aux Philippiens, si nous ne nous trompons, a été la dernière que Paul ait écrite, ou qui nous soit parvenue. Peut-être n'a-t-elle précédé sa mort que de peu de temps. Mais il s'y attache un intérêt tout particulier à un autre titre encore. Le caractère de l'auteur s'y dessine de la manière la plus vive et la plus touchante, dans tout ce qu'il avait de beau et d'aimable, et sans que le besoin d'enseigner ou de réprimander, qui le préoccupe ailleurs, vienne donner à ce portrait une teinte plus sévère. Nous avons déjà dit que c'était un sentiment de bonheur et de gratitude qui lui avait mis la plume à la main. C'est l'expression de ce sentiment, se détachant de ce fond de tristesse inséparable de la situation donnée, qui conquiert la sympathie des lecteurs. Aussi bien les éloges prodigués à ses chers disciples, devenus ses bienfaiteurs, et les protestations d'amitié dont il les paie en retour, forment-ils à vrai dire le cadre de l'épître. Mais Paul ne pouvait pas écrire des pages entières sans aborder aussi d'autres sujets qui lui tenaient à cœur et dont la mention pouvait être utile et salutaire dans l'occasion.

Ainsi il sera facile de constater qu'il revient à plusieurs reprises et de différentes manières à l'idée de la nécessité de la concorde. On aurait tort d'en inférer que l'église de Philippes ait été déchirée par l'esprit de parti, et qu'il s'y soit produit des scissions pareilles à celles que nous signalent, par exemple, les épîtres aux Corinthiens. Rien dans la nôtre ne paraît autoriser une pareille supposition. Les exhortations se renferment dans des généralités sans polémique directe (chap. I, 27; II, 1 suiv.), et un avertissement plus spécial et même personnel (chap. IV, 2), dont les motifs nous sont inconnus, ne paraît pas avoir eu en vue une dissension grave et compromettante, et encore moins une discorde religieuse. Si l'apôtre est ramené itérativement à cette recommandation de la paix et de l'unité, nous en chercherons la cause ailleurs que dans de prétendues dispositions contraires au sein de l'église de Philippes. C'est son propre entourage, ce sont ses expériences de tous les jours, qui lui suggèrent ses conseils pressants. Souffrant lui-même de l'opposition incessante du parti judaïsant, il veut prémunir les Philippiens contre les résultats fâcheux de cet antagonisme, surtout maintenant qu'il n'a que sa plume pour les défendre contre l'invasion d'une tendance qui menaçait partout de miner son œuvre si laborieusement fondée. Il se plaint de ce que près de lui quelques-uns, en prêchant Christ, songent tout autant à satisfaire leur jalousie et à lui rendre sa captivité plus douloureuse (chap. I, 15, 17). Privé de sa liberté, manquant de moyens de faire valoir la supériorité de sa doctrine et de son talent, au milieu d'une population qui autrement pourrait être dirigée dans la voie de la vérité, sa mauvaise humeur l'emporte et il se laisse aller à des invectives (chap. III, 2 suiv.) qui nous permettent de mesurer la distance qui séparait les esprits et les croyances. C'est donc plutôt le tableau de ce qui se passait à Rome que celui de la situation religieuse de l'église de Philippes que nous voyons se dessiner dans cet élément du texte.

On s'attend naturellement à ce qu'une lettre écrite dans de pareilles préoccupations reflète aussi les dispositions personnelles, les sentiments intimes de l'auteur. En effet, il n'y en a aucune autre parmi les épîtres de Paul qui nous peigne aussi bien l'influence que sa position actuelle exerçait sur son moral, l'agitation momentanée de son esprit. Nous en avons déjà signalé quelques symptômes dans cette Introduction, mais nous sommes loin

d'avoir épuisé le sujet. A tout instant il revient à parler de sa captivité, non pas certes pour ennuyer ses lecteurs par des plaintes stériles, mais plutôt pour affermir leur courage par l'exemple du sien. Car c'est bien ainsi qu'il convient d'expliquer les nombreux passages où il parle de la joie qu'il éprouve, qu'il espère conserver, au partage de laquelle il les convie. Ce n'est pas que la situation ait été dans ce moment moins sombre ou plus agréable, ou qu'il se soit fait illusion sur les chances de son procès. L'issue fatale est toujours présente à son esprit, comme un événement possible (chap. I, 20; II, 17), mais il est pénétré aussi des convictions qui élèvent le chrétien au-dessus des défaillances que la perspective d'une catastrophe pourrait causer à une âme moins fortement trempée et moins sûre de sa foi (chap. I, 21 suiv., 25). Il s'en remet, pour son sort, à celui qui l'avait guidé jusqu'ici et qui avait daigné se servir de lui comme d'un instrument d'utilité passagère. Il pense, il agit en attendant, comme quelqu'un qui n'a pas encore le droit de se regarder comme congédié. Il parle de nouveaux voyages, de visites à faire sur le théâtre de ses anciens travaux (chap. I, 26; II, 24). Du reste, si l'on distingue aisément des nuances dans les dispositions d'esprit qui ont pu dicter chaque partie de cet écrit, il ne faut pas oublier que l'incertitude croissante des choses, les lenteurs judiciaires ou l'oubli absolu dont le prisonnier seul avait à souffrir, pouvaient tour à tour faire briller à ses yeux un rayon d'espérance, ou voiler son horizon de sombres nuages, et que les sentiments les plus divers pouvaient se presser sous sa plume dans un moment où, pour la première fois depuis longtemps, il avait l'occasion d'en faire part à d'autres.

Tout en tenant compte de cette agitation qui faisait passer l'écrivain plus ou moins rapidement d'une disposition à l'autre, de l'espérance à l'appréhension, de la résignation du martyr qui n'attend plus que l'arrêt fatal, à l'énergie du missionnaire qui médite sa prochaine expédition, nous nous voyons arrêtés par un passage qui, de tout temps, a dérouté les commentateurs. Nous prions nos lecteurs de porter leurs regards sur le commencement de ce qui forme le troisième chapitre, d'après la division usuelle. La première ligne est évidemment écrite pour annoncer la fin de la lettre. C'est une formule d'adieu, le début d'une péroraison. Mais aussitôt le discours reprend, ou plutôt un nouveau sujet est entamé. Et ce qu'il y a de plus embarrassant, ce sujet, non encore

traité auparavant, est introduit par ces mots : *Je n'éprouve pas d'ennui à vous écrire encore une fois les mêmes choses*. Il y a là un fait dont l'explication n'est pas facile. Plusieurs critiques ont tranché le nœud gordien, en admettant que notre épître aux Philippiens se compose proprement de deux écrits, distincts dans l'origine, soit qu'ils aient été composés à des époques différentes, soit qu'à la même époque Paul se soit adressé d'abord à la communauté en général, ensuite plus spécialement aux seuls chefs. Seulement, dans le premier cas, il faudrait supposer que l'en-tête ou préambule de la seconde épître est aujourd'hui perdu. Nous ne voyons pas trop ce qu'on gagne avec ces suppositions, la difficulté signalée tout à l'heure subsistant, quelle que soit celle qu'on adopte. D'autres ont pensé que l'apôtre pourrait avoir écrit antérieurement aux Philippiens une première épître qui ne nous serait pas parvenue, et que ce serait à celle-ci qu'il fait allusion, en disant qu'il ne lui sera pas désagréable d'écrire encore une fois les mêmes choses. Cet expédient est bien simple, mais comme il n'existe aucune trace de cette prétendue épître perdue, il n'a que la valeur d'une conjecture de circonstance, sans compter qu'il n'explique pas du tout la brusque transition d'une phrase à l'autre, dans la première ligne du morceau en question. Dans l'impossibilité d'appuyer, par des arguments péremptoires, l'une ou l'autre de ces hypothèses, nous serons réduits à supposer que Paul, obligé, n'importe par quelle raison, d'interrompre la composition de son épître, et n'y revenant qu'après un laps de temps plus ou moins long, avait complétement perdu le fil de ses idées, et qu'en reprenant la plume dans un moment où il était tout préoccupé de ses querelles avec ses adversaires judaïsants, auxquels il avait déjà précédemment fait allusion en passant, quoique très-superficiellement (chap. I, 17), il pouvait s'exprimer comme s'il en avait parlé plus au long. On trouve ailleurs, dans ses épîtres, des phénomènes analogues (par ex. 2 Cor. IX, 1 ; X, 1).

L'analyse essentiellement psychologique que nous avons donnée de l'épître aux Philippiens peut, en même temps, tenir lieu de réfutation des doutes hasardés de nos jours par quelques critiques, au sujet de son authenticité. Ces doutes ne se fondent nulle part sur des faits positifs, à moins qu'on ne veuille considérer comme tel un fameux passage du second chapitre, relatif à la double condition de Christ, son abaissement temporaire et sa glorification, passage qui, à vrai dire, n'a pas de parallèle exact et complet

dans les autres épîtres, mais dans lequel on a tort de voir le reflet d'un système gnostique du second siècle. Le commentaire édifiera nos lecteurs sur la véritable portée de ce passage, et dissipera les scrupules d'une critique trop méticuleuse. Au demeurant, l'épître est si personnelle, elle porte à tel point le cachet de l'individualité de l'apôtre Paul, elle trahit si peu quelque arrière-pensée étrangère à la situation indiquée ci-dessus, qu'on ne sait vraiment pas dans quel but un faussaire aurait pu la composer, ni, surtout, comment il aurait si bien réussi à cacher sa fraude.

AUX PHILIPPIENS

Paul et Timothée, serviteurs de Jésus-Christ, à tous les fidèles en Jésus-Christ, qui sont à Philippes, ainsi qu'aux surveillants et ministres : que la grâce et la paix soient avec vous de la part de Dieu notre père, et du Seigneur Jésus-Christ !

I, 1-2. Cette formule de salutation présente cela de particulier, que Paul s'y nomme simplement *serviteur* de Jésus-Christ et non *apôtre*, comme il a l'habitude de le faire. Mais nous n'attachons aucune importance à ce détail (comp. Rom. Tit. Jaq. 2 Pierre). Ensuite, il y a à relever le fait que les *surveillants* et *ministres* sont nommés à part, tandis qu'ailleurs ils sont nécessairement sous-entendus. Nous préférons ces expressions à ceux d'*évêques* et de *diacres*, parce qu'ils nous permettent de faire abstraction des notions hiérarchiques d'un âge plus récent. En tout cas, on voit par ce passage (comp. Act. XX, 17, 28) qu'il y avait, dans l'Église primitive, plusieurs *évêques* dans une même ville et communauté, ce qui implique aussi une position autre que celle qui leur fut faite plus tard. Le mot *ministre*, qui signifie proprement *serviteur*, s'applique bien aux fonctions du diaconat dont il est sans doute question ici, tout en s'employant ailleurs dans le sens qu'il a aujourd'hui dans l'Église (2 Cor. III, 6).

[3] Je rends grâces à mon Dieu, en toute occasion, de tous les souvenirs que je garde de vous, dans toutes mes prières que je fais pour vous tous avec joie, au sujet de votre participation à l'Évangile, depuis le premier jour jusqu'à présent ; étant persuadé que celui qui a commencé en vous cette bonne œuvre, la mènera aussi à bonne fin, jusqu'au jour du Christ Jésus. [7] Aussi n'est-ce que justice de ma part, d'avoir ces sentiments à votre égard, parce que je vous porte dans mon cœur, soit dans ma prison, soit dans la défense et la prédication de l'Évangile, comme participant tous à la même grâce avec moi. Car Dieu m'est témoin, combien je vous chéris tous de l'amour de Jésus-Christ ! Et je le prie de faire que votre amour à vous croisse de plus en plus en intelligence et parfaite connaissance, pour que vous sachiez apprécier toutes choses à leur juste valeur, afin d'arriver purs et irréprochables au jour de Christ, riches en fruits de la justice qui viennent par Jésus-Christ, à la gloire et à la louange de Dieu.

I, 3-11. L'action de grâces avec laquelle Paul a coutume de débuter, contient ici un éloge direct et flatteur pour la communauté de Philippes. Si, selon l'usage, la tournure des phrases de cet exorde est embarrassée et la construction pas plus facile que dans des épîtres moins familières, il ne peut cependant surgir de doute à l'égard des sentiments qui guidaient l'écrivain.

Il est captif à Rome, mais le premier sentiment qui se fait jour, quand il doit écrire aux chrétiens de la Macédoine, c'est celui de la satisfaction et du bonheur, et d'un bonheur non troublé par des regrets partiels. Car depuis le jour où l'église commença à se former dans ce pays, jusqu'au moment présent, l'apôtre a entretenu avec elle des rapports constamment heureux, et les souvenirs qu'il garde de ses membres sont en même temps pour lui un gage de l'avenir. Sa situation personnelle, quelle qu'elle soit, ne change rien à ses rapports avec eux ; prisonnier ou libre, il les aime du même amour ; et cet amour est celui de Jésus, qui nous aime tous comme ses frères, parce que l'apôtre aussi reconnaît en eux des héritiers de la grâce rédemptrice.

Il y a ici plus d'une phrase beaucoup moins transparente dans l'original qu'elle ne le paraît d'après notre analyse, et rien qu'en changeant la place des signes de ponctuation, on peut en varier le sens. Cependant celui que nous exprimons nous paraît suffisamment justifié par les circonstances.

Tout en louant le passé et le présent, Paul, à deux reprises, rend ses lecteurs attentifs à l'avenir, c'est-à-dire à la nécessité de persévérer et de progresser, et d'implorer à cet effet l'assistance divine. Les dispositions morales des Philippiens sont excellentes; l'essentiel est maintenant qu'ils exercent aussi leur intelligence, qu'ils apprennent à discerner le vrai du faux (et nous verrons tout à l'heure de quoi l'auteur se préoccupe ici) et qu'ils tâchent de produire en abondance les fruits de la justice, les vertus chrétiennes, les bonnes œuvres de toute espèce qui naissent pour ainsi dire spontanément là où l'union régénératrice avec Christ est réellement accomplie.

[12] Mais je tiens à vous faire savoir, mes frères, que ma position a tourné plutôt au profit de l'Évangile, en sorte que dans tout le prétoire, et partout au dehors, il est devenu notoire que je suis incarcéré pour la cause de Christ, et que la plupart des frères, rassurés, grâce au Seigneur, à l'égard de mes chaînes, ont redoublé de courage pour prêcher l'Évangile sans crainte. [15] Quelques-uns, il est vrai, prêchent Christ avec un esprit d'envie et de polémique; mais d'autres le font avec des dispositions bienveillantes. Ceux qui y mettent de l'affection, le font parce qu'ils savent que j'ai la charge de défendre l'Évangile; ceux qui agissent par esprit de parti, annoncent Christ non loyalement, pensant aggraver ma position de prisonnier. Qu'importe? Après tout, Christ est prêché de manière ou d'autre, que ce soit avec des arrière-pensées ou sincèrement; et je m'en réjouis!

I, 12-18. Après le préambule, la première chose qui préoccupe l'apôtre, c'est de donner aux chrétiens de Philippes des nouvelles de sa situation personnelle; mais sa personne à lui et ses intérêts particuliers sont ce qui lui tient le moins à cœur dans cette circonstance. Il n'a garde de raconter des détails anecdotiques qui certes nous seraient bien précieux aujourd'hui encore : ce qui pour lui est la seule chose importante, c'est ce que la cause de l'Évangile peut gagner ou perdre momentanément, par suite de la position dans laquelle il se voit placé.

Et à cet égard, malgré la perspective peu rassurante qui s'ouvre devant lui, il est plein de joie et de confiance dans l'avenir. De quelque manière que ses affaires tournent, les chances sont favorables à la cause de Christ. D'abord il y a qu'on sait maintenant de quoi il est accusé, pourquoi il est prisonnier. De nombreux

soldats de la garde prétorienne ont successivement été auprès de lui comme plantons ; il a pu exercer sur l'un ou l'autre une certaine influence spirituelle ; son nom, son procès, son enseignement, sont devenus un sujet d'entretien dans une sphère où, selon toutes les apparences, il n'aurait jamais pénétré s'il était resté en liberté ; de là, les mêmes impressions se sont répandues dans d'autres cercles plus étendus ; et plus d'un prédicateur chrétien, peut-être d'abord intimidé par la détention d'un illustre collègue, a fini par reprendre courage, tant par suite de l'exemple que Paul lui donnait, que parce que sa cause, grâce au Seigneur, ne paraissait pas désespérée. (Pour les détails, voyez Actes XXVIII, 16.)

Malgré cette sérénité d'esprit, cette grandeur d'âme qui lui faisait oublier les dangers qu'il courait, pour ne lui faire considérer que le succès de l'œuvre à laquelle il avait consacré sa vie, l'apôtre ne peut se défendre de formuler un regret. Il est vrai qu'on continue à prêcher Christ à Rome ; le nombre même de ceux qui se chargeaient de cette besogne paraît avoir été assez considérable, mais, hélas ! tous ne s'en acquittaient pas dans le même esprit. Il y avait là, à côté de quelques amis de Paul, un certain nombre de ses adversaires, des hommes pour qui la polémique était plus importante que le fond même de l'Évangile ; qui, aveuglés par l'esprit de parti, et voyant en Paul un intrus, un faux apôtre, un ennemi de la Loi, profitaient de la circonstance qu'il ne pouvait ni se défendre, ni réfuter les accusations qu'on portait contre lui et son enseignement, et le desservaient auprès de la communauté, voire même auprès des autorités ! Plus loin, il nous dira en toutes lettres qu'il s'agit là encore des mêmes adversaires qu'il avait eus contre lui à Jérusalem, à Corinthe, en Galatie.

Mais ici encore il sait s'élever au-dessus des sentiments, d'ailleurs bien légitimes, de tristesse et de dépit que devaient lui causer de si mesquines intrigues. Il ne s'arrête pas même à ce qu'elles pouvaient avoir de fâcheux pour la communauté et son intelligence de l'Évangile : il veut bien n'y voir pour le moment que le fait purement matériel de la prédication de Christ, et cela lui suffit pour sa consolation. Il veut bien ne pas faire attention aux arrière-pensées qui peuvent s'y mêler, à ce besoin de dénigrer un collègue, à ces menées déloyales qui tendent à miner sa réputation, à anéantir son influence. Évidemment Paul ne parle ici

que de ce qui rentre dans la sphère de l'appréciation morale, et non d'un enseignement qui menacerait la pureté de l'Évangile même. Car pour celui-là, il ne connaissait point de ménagement (Gal. I, 8).

[19] Et je m'en réjouirai toujours! Car je sais que cela tournera à mon salut, grâce à votre intercession et à l'assistance de l'esprit de Jésus-Christ, en ce que j'ai la ferme conviction que je ne serai confondu à l'égard d'aucune de mes espérances, mais que je verrai Christ franchement glorifié, maintenant comme toujours, par ma personne, que je vive ou que je meure. [21] Car pour moi, la vie, c'est Christ, et la mort m'est un gain. Mais s'il s'agit pour moi de vivre plus longtemps, ce sera au profit de mon œuvre, et je ne sais trop ce que je dois préférer. Je me sens arrêté des deux côtés : j'ai le désir de m'en aller et d'être avec Christ, car cela serait de beaucoup préférable; cependant, à cause de vous, il est plus nécessaire que je reste encore dans cette vie. [25] Et je suis pleinement convaincu que je resterai, et que je resterai avec vous tous, pour l'avancement et la sérénité de votre foi, afin que votre gloire en Christ abonde par moi, par mon retour auprès de vous.

I, 19-26. Le sentiment exprimé à la fin du morceau précédent, n'était pas une émotion passagère, il tenait aux plus intimes convictions de l'apôtre, aussi celui-ci se hâte-t-il d'affirmer qu'il sera constant et durable. La prédication de l'Évangile pouvait, dans des circonstances particulières, comme celle de sa captivité ou celle de l'antagonisme de ses adversaires, lui susciter des peines momentanées, elle n'en restait pas moins la grande affaire de sa vie, sa joie, son bonheur. Avec l'assistance de l'esprit du Seigneur, et fortifié par les prières des fidèles, il était sûr de traverser victorieusement ces crises. L'avenir ne l'inquiétait donc point; il ne craignait pas de voir un jour ses espérances déçues; il pouvait aussi promettre de continuer à remplir sa mission avec franchise et courage : ainsi les obstacles mêmes qu'il rencontrait aujourd'hui, lui apparaissaient comme un gage de plus de son salut, c'est-à-dire de sa participation à la gloire du royaume de Christ pour la propagation duquel il ne cessait de travailler.

Du reste, ajoute-t-il, la glorification de Christ, qui est l'unique but de mes travaux, est assurée, que je vive ou que je meure. Elle ne saurait dépendre de l'existence d'un individu. Cette dernière idée en amène maintenant une autre, par une transition

très-rapide. Cette transition se fait au moyen d'une idée sous-entendue très-facile à suppléer : *Je ne crains pas la mort*. En effet, dans des moments de froide réflexion, cette éventualité devait se dessiner devant son esprit comme une chose très-possible (chap. II, 17, 23). Mais loin de s'en effrayer, il avait su y puiser un nouvel élément de force. «*Ma vie,* ma vraie vie, ce n'est plus cette existence fragile qui dépend du caprice d'un tyran ou de l'erreur d'un juge; ma vie, *c'est Christ*; c'est l'union avec mon Sauveur qui me fait vaincre la crainte du tombeau et les terreurs du supplice, parce qu'elle m'a déjà fait passer d'avance par la mort et la résurrection (chap. III, 10, 11), et cette union ne pouvant que devenir plus intime quand les barrières qui séparent le ciel et la terre seront brisées (2 Cor. V, 6 ss.), *la mort* du corps *est un gain.*»

A ce point de vue, Paul pouvait même désirer la mort, elle le délivrait de bien des misères, elle le comblait de bonheur. Mais le sentiment du devoir reprenait le dessus ; tant qu'il plaisait à Dieu de lui laisser cette vie, c'est à Dieu et à l'Église qu'elle appartenait. Il est tellement pénétré de ce sentiment, qu'il en dérive même la conviction qu'il ne mourra pas maintenant; il parle de la *nécessité* de sa présence et de son travail; il *sait* qu'il restera avec ses chères églises, parce que sa présence ne saurait manquer de raffermir leur foi, de leur donner cette sérénité qu'une catastrophe aurait pu leur faire perdre, et de fortifier ainsi en elles cette heureuse conscience d'être dans la voie du salut.

[27] Seulement conduisez-vous d'une manière digne de l'évangile de Christ, afin que, soit que je vienne vous voir, soit que je reste loin de vous, j'apprenne à votre sujet que vous persistez dans un même esprit, en combattant d'un commun accord pour la foi de l'Évangile, sans vous laisser intimider en rien par les adversaires : ce qui pour eux sera un indice de perdition, pour vous, au contraire, un gage de salut, et cela de la part de Dieu, puisqu'il vous aura été accordé comme une grâce, à l'égard de Christ, non seulement de croire en lui, mais encore de souffrir pour lui, en soutenant la même lutte que vous m'avez vu soutenir, et que je soutiens encore, comme vous le savez.

I, 27-30. Ici commencent des exhortations pratiques qui se renferment, à peu de chose près, dans des considérations générales. On voit bien que Paul n'avait aucune remontrance particu-

lière à faire aux Philippiens, aucun abus à signaler, aucun vice à châtier; ce que nous lisons ici fait plutôt l'impression d'un éloge indirect, en ce qu'il est plutôt question de recommander la persévérance que de provoquer des changements. Cela s'appliquera encore au morceau suivant.

Conduisez-vous est une expression bien faible en comparaison du grec, qui emploie un terme du langage politique : constituez-vous; menez vos affaires, etc., ce qui nous rappelle que dans l'Église il ne s'agit pas seulement de vertus individuelles, mais surtout aussi de rapports sociaux. Aussi l'apôtre insiste-t-il de préférence sur la concorde et l'amour de la paix, tant ici que plus loin. Puis il est question du courage passif, si nécessaire aux chrétiens d'alors, en face d'un monde mal disposé à leur égard. Ce courage invincible, cette constance prête à souffrir, est un gage (litt. : une *preuve*) du salut des fidèles, en ce que Dieu, en leur faisant la grâce et l'honneur de les associer aux souffrances de Christ, leur assure en même temps une part à sa gloire (Rom. VIII, 17). Mais elle est en même temps, pour les adversaires, un indice, un signe certain de leur condamnation définitive. Car le monde, en se montrant impuissant à faire faiblir ceux qu'il hait, prononce d'avance son propre arrêt.

[1] Or donc, s'il est quelque exhortation en Christ, quelque parole pressante d'amour; s'il y a quelque communauté d'esprit, quelque affection et compassion, rendez ma joie parfaite en vivant en bonne intelligence, animés du même amour, unis de cœur et de sentiment, sans jamais agir par esprit de parti ni en vue d'une vaine gloire, mais en vous regardant en toute humilité réciproquement l'un l'autre comme lui étant supérieur, et songeant chacun, non à ses propres intérêts, mais à ceux des autres. [5] Soyez animés du même sentiment dont était animé le Christ Jésus, lequel, existant dans une condition divine, ne regarda pas cette égalité avec Dieu comme une chose à retenir avec force, mais se dépouilla lui-même pour prendre la condition d'un esclave, en devenant semblable aux hommes et se montrant comme tel dans toute son apparition; il s'humilia lui-même et fut soumis jusqu'à la mort, voire la mort sur la croix. C'est aussi pour cette raison que Dieu l'a élevé au plus haut degré, et lui a octroyé un nom au-dessus de tout autre nom, afin qu'au nom de Jésus fléchissent tous les genoux, au ciel, sur terre et dans les enfers, et que toute langue confesse que Jésus-Christ est le Seigneur, à la gloire de Dieu le père!

II, 1-11. En insistant plus particulièrement sur l'esprit de paix et de concorde qui doit animer une communauté chrétienne, et qui ne saurait être mieux consolidé que par l'absence de tout égoïsme et par le dévouement des uns pour les autres, l'apôtre fait valoir successivement deux considérations, dont la première n'est qu'indiquée en passant. D'abord il les conjure de lui faire du plaisir à lui-même, qui croit avoir bien mérité d'eux; il fait un appel à leur affection, à leur compassion même, parce que sa position actuelle est assez pénible; il leur parle de la communauté d'esprit qui les unit à lui, en tant que tous les fidèles doivent être dirigés par l'esprit de Dieu; enfin il fait valoir, à ce même effet, tout ce qu'il peut trouver de paroles pressantes et d'exhortations propres à faire de l'impression sur eux et à vivifier l'attachement qu'ils lui ont toujours porté. Mais il s'arrête avec complaisance sur une autre considération, à laquelle il consacre le reste du morceau que nous venons de transcrire; c'est l'exemple de Jésus-Christ.

Nous abordons ici un passage célèbre, en quelque sorte unique en son genre dans tout le Nouveau Testament, quoique ailleurs on trouve des idées analogues, mais autrement formulées. La théologie de l'Église s'en est emparée pour y asseoir le dogme du double état de Christ (*status duplex*), l'état d'inanition et l'état d'exaltation, comme elle les appelle; mais les exégètes calvinistes et luthériens n'ont pu s'accorder sur la véritable portée des différents éléments du texte, sans compter les nombreuses interprétations données par des commentateurs anciens ou modernes, qui, étant divisés sur le fond même du dogme, ont essayé d'appuyer leurs opinions particulières sur la valeur vraie ou imaginaire de l'un ou de l'autre terme. Mais si l'on examine ce passage sans préoccupation dogmatique, et surtout sans prétendre extorquer à l'apôtre des réponses à des questions subtiles et scolastiques, que son siècle n'entrevoyait pas même, le sens sera facile à constater, très-simple et parfaitement approprié à la circonstance.

Ce que Paul demande aux Philippiens, c'est de ne pas prendre en considération exclusivement leurs intérêts propres, de ne pas songer à faire valoir de préférence leurs droits personnels, mais de subordonner les uns et les autres aux intérêts et aux besoins de leurs frères. Il ne conteste pas le moins du monde la légitimité de ces droits personnels, la réalité du mérite ou de la valeur de n'importe quel membre de l'Église, mais il affirme qu'au point de

vue chrétien, ce n'est pas sur cette base que doivent se constituer les relations sociales ; ce n'est pas d'après ce point de vue que doit se mesurer le devoir. Chacun doit agir, au contraire, comme si l'autre était son supérieur, le plus méritant, le plus digne d'intérêt. Et c'est précisément là, dit-il, ce que le Christ a fait aussi, et il ne l'a pas seulement fait comme un homme à côté d'autres hommes, rapproché d'eux par une égalité naturelle ; il l'a fait, lui, quoique placé par sa nature, son origine, sa condition propre, à une immense distance des mortels et au-dessus d'eux. Cela ne l'a pas empêché de se dévouer à leur service, de renoncer volontairement à toutes ses prérogatives (que personne ne pouvait lui contester, tandis que celles des hommes sont quelquefois fort contestables) ; d'aller dans la pratique de ce dévouement jusqu'à la limite extrême, non pas seulement de ce que l'on peut demander, mais de ce qui est matériellement possible, c'est-à-dire jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort la plus horrible et la plus ignominieuse qu'on puisse imaginer.

Cette exposition a pour prémisse la conviction que le Christ Jésus n'a pas été un simple mortel comme nous autres, parce qu'il est dit clairement, qu'il a dû s'humilier, s'abaisser, pour devenir semblable aux hommes, qu'il a dû se dépouiller de quelque chose pour se placer sur le même niveau que ces derniers, qu'il a dû quitter une condition (litt. : une *forme* d'existence) divine, c'est-à-dire antérieure à sa vie terrestre, et supérieure à celle de l'humanité, pour accepter une condition d'esclave, c'est-à-dire la plus infime que le monde connaisse. C'est à ce prix qu'il a pu faire ce qu'il a fait ; et il n'a pas reculé devant un si grand sacrifice. Il aurait pu *retenir avec force*, saisir avec avidité, ce qui lui appartenait naturellement, s'y cramponner, pour ne pas le lâcher (le terme grec est à dessein choisi de manière à exprimer une idée de violence et d'obstination) ; mais il n'en a rien fait ; obéissant à la voix de Dieu, qui lui donna la mission de sauver les hommes, il se soumit et accomplit cette œuvre, dont maintenant une parcelle minime, incomparablement plus facile et moins douloureuse, revient à chacun de nous.

Voilà tout ce que Paul dit. Il n'y a rien de plus dans ce texte ; rien sur le problème métaphysique de l'union des deux natures, rien sur la question de la consubstantialité, rien sur celle de savoir si le fils de Dieu, en devenant homme, a simplement caché ses attributs divins, ou s'il y a momentanément renoncé. Toutes

ces questions, et d'autres analogues, ont été longuement agitées et diversement résolues dans les écoles chrétiennes de tous les âges et de tous les partis. Elles ont leur raison d'être, dès que la prémisse est posée, et nous ne disconvenons pas que telle solution sera plus logique que telle autre. Mais nous affirmons que Paul n'y a pas songé, et qu'en tout cas il ne les a pas décidées.

Il ajoute quelques lignes que nous ne devons pas perdre de vue. L'exemple de Christ est encore proposé aux Philippiens dans un autre but. Il n'y a pas là un devoir seulement, il y a aussi la perspective d'une récompense. C'est en récompense de ce qu'il a accompli en se *soumettant*, que le Christ a été *élevé*, qu'il occupe désormais une place prééminente entre toutes, qu'il a été élevé à une dignité devant laquelle s'incline l'univers tout entier, les morts et les vivants, les anges et les mortels, et *au-dessus* de laquelle (1 Cor. III, 23 ; XI, 3) il n'y a que celle de Dieu, le père, à la plus grande gloire duquel l'œuvre de Christ a dû aboutir, parce qu'il en est le vrai auteur et promoteur. Les théologiens scolastiques feront bien de méditer cette idée d'une récompense décernée par Dieu le père à celui qui a été le sauveur de l'humanité.

[12] Ainsi, mes bien-aimés, comme vous avez toujours été soumis, travaillez à votre salut avec crainte et humilité, non pas comme si cela devait être en ma présence seulement, mais bien plus aujourd'hui en mon absence. Car c'est Dieu qui opère en vous et la volonté et l'action, pour son plaisir. Faites tout sans murmurer et sans hésiter, afin de devenir irréprochables et purs, des enfants de Dieu sans tache, au milieu d'une génération perverse et corrompue, parmi laquelle vous apparaissez comme les astres dans le monde, retenant la parole de vie, en sorte que je puisse me glorifier au jour de Christ, parce que je n'aurai pas en vain parcouru ma carrière, ni travaillé en vain. Mais dussé-je verser mon sang comme une victime immolée pour le service de votre foi, je m'en réjouirai, je me réjouirai avec vous tous! Et vous aussi, réjouissez-vous de même, réjouissez-vous avec moi!

II, 12-18. L'exhortation se termine par quelques pensées plus générales, en signalant la haute vocation du chrétien dans le monde qu'il doit éclairer par ses principes et ses enseignements, et plus encore par son exemple (Matth. V, 14 ss.). Cette péroraison se rattache à ce qui avait été dit immédiatement auparavant.

par l'invitation à la *soumission*, dont le Christ avait donné l'exemple. Or, comme ce dernier s'était soumis à la volonté de Dieu, il s'ensuit que l'apôtre ne veut pas parler ici de la déférence qu'il pouvait réclamer pour sa personne et ses ordres, ou de la discipline ecclésiastique, mais bien de la disposition des fidèles à se laisser diriger, par l'esprit de Dieu, dans la voie du salut.

Car tout en encourageant ses lecteurs à *travailler* à leur salut, à veiller sur eux-mêmes, à résister à la tentation, à être attentifs à leurs devoirs, à persévérer dans les bonnes résolutions (tout cela réclamant de leur part une certaine énergie, un déploiement de force morale), il a soin de leur rappeler que la meilleure part, dans leurs aspirations comme dans leurs succès, revient à Dieu, qui donne l'impulsion première, soutient les forces et bénit les efforts qu'ils peuvent et doivent faire *pour* son plaisir, c'est-à-dire pour lui plaire (et non pas : qui opère *selon* son plaisir, comme s'il s'agissait ici de la prédestination). Aussi ce travail doit-il se faire avec crainte et humilité, parce qu'on doit toujours se souvenir de la faiblesse naturelle de l'homme et du besoin qu'il a de l'assistance divine.

En terminant, Paul fait un retour sur lui-même ; il se représente d'abord avec bonheur le moment suprême où il arriverait à jouir de la plus haute récompense qui puisse échoir à un apôtre, celui de voir, au jour du jugement, ses disciples reconnus et agréés par le Seigneur, et par cela même sa propre fidélité, dans l'accomplissement de sa mission, constatée par celui qui la lui avait confiée. Puis, de cette perspective brillante, mais idéale, il revient aux réalités plus sombres de la vie présente ; il entrevoit la possibilité d'une issue fatale de son procès ; mais loin de se laisser accabler par les ennuis de sa position, il retrouve aussitôt la sérénité habituelle de son esprit, et l'héroïsme de son dévouement triomphe sans peine d'une émotion passagère et tend à se communiquer à ceux qui l'écoutent.

En parlant de l'éventualité de sa mort, l'auteur se sert d'une image que nous avons traduite un peu librement, pour ne pas neutraliser, par ce qu'il y a d'obscur dans la forme, l'impression qu'elle doit produire sur le lecteur. A vrai dire, le texte parle de deux sacrifices distincts, et deux images différentes se mêlent dans l'imagination de l'écrivain. D'abord la foi et la vie chrétiennes, la consécration de l'homme au service exclusif de Dieu, sont plus d'une fois comparées à un sacrifice qui vaut mieux que

ceux institués par la loi (Rom. XII, 1). D'après cela, il est question ici d'un *service*, c'est-à-dire d'une cérémonie religieuse d'immolation de la part des Philippiens (ou des chrétiens en général), dans laquelle l'apôtre est censé fonctionner comme sacrificateur. Ensuite il faut se rappeler que, dans ces sortes d'actes, on avait l'habitude de verser sur la victime du vin consacré, de faire une libation ; et l'apôtre, songeant à son sang qu'il pourrait être appelé à verser dans l'exercice de ses fonctions, se compare au vin répandu sur l'autel à l'occasion du service en question. Voilà, au fond, le vrai sens d'une phrase dans laquelle deux idées se confondent d'une manière peu intelligible pour des lecteurs auxquels ces rites sont devenus étrangers. Nous convenons que notre traduction ne répond pas exactement au texte, mais nous avons préféré la clarté à l'exactitude. Il aurait fallu dire : Dussé-je devenir une libation versée sur le sacrifice rituel de votre foi — et personne ne nous aurait compris.

[19] Cependant j'espère, le Seigneur aidant, pouvoir bientôt vous envoyer Timothée, afin que moi aussi j'aie l'esprit plus tranquille en apprenant ce qui se passe chez vous. Car je n'ai personne ici qui partage tous mes sentiments et qui s'intéresserait sincèrement à ce qui vous concerne. Tous songent à leurs propres intérêts et non à ceux de Jésus-Christ. Quant à lui, vous connaissez sa fidélité éprouvée, et comment il s'est mis avec moi au service de l'Évangile, comme un fils avec son père. C'est lui que j'espère envoyer aussitôt que je verrai la tournure que prendront mes affaires. Cependant j'ai confiance dans le Seigneur que je pourrai venir bientôt moi-même.

II, 19-24. La lettre touche à sa fin; après les exhortations, voici venir les affaires personnelles, missions, visites, projets, commissions et autres. Paul espère toujours recouvrer sa liberté; il ne manquera pas d'en profiter pour revoir ses chères églises de Macédoine. Toutefois il n'en est pas sûr, le dénouement peut être éloigné. Il s'arrête donc à l'idée d'envoyer Timothée, pour recueillir des nouvelles, afin d'avoir de quoi charmer les ennuis de cette interminable détention. Sans doute, il ne se séparera qu'avec peine de cet ami, qu'il chérit comme son fils, qui lui est attaché comme à son père : hélas ! c'est le seul, dans cette ville immense et bruyante, qui soit avec lui en parfaite communauté de sentiments. Ses autres intimes (nous devons le supposer) ne sont plus

à Rome, et les chrétiens de Rome sont ou bien ses adversaires prononcés, champions de la légalité et du privilége de la circoncision (chap. I, 15 ss.; III, 2 ss.), ou du moins ce sont des gens qui, préoccupés de leurs affaires, n'ont pas les loisirs et ne se sentent pas la vocation de faire de lointains voyages pour des intérêts qu'ils ne comprennent pas même. Eh bien, Paul fera encore ce sacrifice, après les autres, et consentira à rester absolument seul, en face d'un tribunal qui lui refuse un arrêt, et d'une communauté qui lui refuse un avocat.

[25] Mais j'ai jugé nécessaire de vous envoyer mon frère Épaphrodite, mon compagnon d'œuvre et de combat, lequel est venu, comme votre député, pourvoir à mes besoins. Car il désirait ardemment vous rejoindre, et il était en peine parce que vous aviez appris qu'il a été malade. Il l'a été en effet, et en danger de mort; mais Dieu a eu pitié de lui, et non seulement de lui, mais aussi de moi, pour que je n'eusse pas tristesse sur tristesse. Je le fais donc partir avec d'autant plus d'empressement, afin que vous ayez la joie de le revoir et que moi-même j'aie un chagrin de moins. Accueillez-le donc, dans le Seigneur, avec une joie entière, et honorez de pareils hommes; car, à cause de cette œuvre, il a été bien près de la mort, et il a exposé sa vie pour prendre votre place à l'égard de l'assistance que vous me destiniez.

II, 25-30. L'envoi de Timothée n'est encore qu'une éventualité; en attendant, Paul trouve une occasion immédiate de se mettre en rapport avec l'église de Philippes. Épaphrodite, qui avait apporté à Rome le produit d'une cotisation fraternelle, faite au profit de l'apôtre prisonnier, va retourner chez lui. Il emportera, avec la présente lettre, des nouvelles de Rome, et les protestations de gratitude les plus chaleureuses. Mais comme il ne fera pas le voyage une seconde fois, ce n'est provisoirement qu'un moyen incomplet de communication. Cet Épaphrodite, en arrivant dans la capitale, avait fait une grave maladie, *à cause de cette œuvre*, c'est-à-dire à la suite des fatigues du voyage (ce qu'on a, mal à propos, changé dans les copies en une œuvre *de Christ*), et Paul avait été dans l'inquiétude à son sujet. Comme la nouvelle de cette maladie était parvenue en Macédoine, le député et l'apôtre désirent tous les deux rassurer les parents et les amis, et c'est pour cela que Paul juge nécessaire de le faire partir aussitôt que possible. Il se sentira soulagé par la pensée d'avoir dissipé ainsi les appréhensions des frères de Philippes.

[1] Au reste, mes frères, réjouissez-vous dans le Seigneur......

III, 1. Paul allait écrire les dernières lignes de sa lettre (comp. 1 Thess. IV, 1. 2 Thess. III, 1. 2 Cor. XIII, 11. Éph. VI, 10. Phil. IV, 8) ; partout ce mot : *au reste*, est la formule qui introduit la fin de ses missives. Comme il est probable qu'il n'a pas voulu se borner à cette seule ligne, presque un peu sèche et pâle, et surtout comme il va continuer en abordant un sujet tout nouveau, on sera en droit de supposer qu'il aura été interrompu, et qu'en reprenant la plume après un certain intervalle, d'autres idées l'auront préoccupé. En tout cas, la coupe des chapitres et des versets est ici d'une criante absurdité.

.....[1] Vous écrire les mêmes choses, ce n'est point pour moi chose fastidieuse, et cela importe à votre sûreté.

III, 1. Il est impossible de ne pas voir que cette phrase, avec ce qui suit, ne se rattache pas à ce que nous avons reconnu tout à l'heure comme une espèce de fin de l'épître. Il y a ici évidemment une lacune, et si l'on ne veut pas admettre qu'une portion de cet écrit se soit perdue dès l'abord, il faudra accorder du moins que l'apôtre, obligé de s'interrompre avant de clore sa lettre, avait complétement perdu le fil de ses idées en reprenant la plume. On cherchera vainement dans les deux premiers chapitres quelque chose qui autorise cette reprise : *écrire* (encore une fois) *les mêmes choses*. Il est d'ailleurs facile de voir ce qui le préoccupait dans ce moment : ce sont les menées des docteurs judaïsants, auxquelles il avait fait allusion plus haut (chap. I, 15, 17), et qui paraissent l'avoir placé à Rome dans un isolement presque complet. Une autre solution de la difficulté consisterait à supposer l'existence d'une précédente épître aux Philippiens, laquelle serait perdue (voir l'Introduction).

[2] Prenez garde à ces chiens, prenez garde à ces mauvais ouvriers, prenez garde à ces rognés ! Car les circoncis, c'est nous, nous dont le culte est dans l'esprit de Dieu, nous qui nous glorifions du Christ Jésus et qui ne mettons pas notre confiance dans la chair. Ce n'est pas que je ne puisse, moi aussi, mettre ma confiance dans la chair. Si un autre pense pouvoir le faire, moi je le pourrais autant et plus. Je suis circoncis le huitième jour, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu issu d'Hébreux ; relativement à la loi, Pharisien ;

pour ce qui est de mon zèle, j'ai persécuté l'Église; et en fait de justice légale, j'ai été irréprochable. [7] Mais ce qui avait été un avantage pour moi, je suis arrivé à le considérer comme un préjudice, à cause de Christ. Oui, je regarde tout cela comme un préjudice, en vue de l'immense valeur de la connaissance de mon Seigneur, le Christ Jésus, à cause duquel j'ai renoncé à tout cela, en le considérant comme de la boue, afin de gagner Christ, et d'être trouvé uni à lui, ne regardant plus comme mienne la justice qui vient de la loi, mais celle qui naît de la foi en Christ, la justice reconnue par Dieu et basée sur la foi, à l'effet de le connaître, lui et la portée de sa résurrection, et la communion de ses souffrances, m'assimilant à sa mort, dans l'espoir d'arriver aussi à la résurrection d'entre les morts.

III, 2-11. L'antagonisme des judéo-chrétiens, imbus des préjugés du pharisaïsme, et de l'école de Paul, qui prêchait la déchéance de la loi et le salut gratuit, est suffisamment connu des lecteurs de ces épîtres (notamment de celle aux Galates), pour que nous puissions ici nous borner à peu de mots pour l'explication d'un texte qui ne fait que résumer en quelques lignes ce qui est exposé ailleurs avec beaucoup de soin et de détails. Nous y retrouvons tous les éléments essentiels, tant de la théorie que de la polémique qui s'y rattache.

Quant à cette dernière, par laquelle l'auteur débute, elle est vive et passionnée, et ne dédaigne pas les qualifications injurieuses (comp. 2 Cor. XI, 13 suiv.); cependant elle ne persiste pas dans cette voie et s'arrête de préférence à caractériser, d'après sa véritable valeur, la base sur laquelle les adversaires prétendaient édifier l'Évangile et ses promesses. Cette base, c'était la *chair*, c'est-à-dire des faits purement matériels, la nationalité israélite, l'observation rigoureuse de tous les préceptes légaux, et surtout, comme condition indispensable, comme gage sacré, la circoncision, cet antique signe de l'alliance d'Israël avec Jéhova. Toutes ces choses, ces prétendus avantages, dit Paul, je les possède aussi, et d'une manière complète et parfaite (comp. 2 Cor. XI, 21 ss.). Je suis né Israélite, je suis même Hébreu pur sang, je sais ma généalogie (ce dont tout le monde ne pouvait plus se vanter alors); si l'on demande comment je me suis acquitté de mes devoirs légaux, je répondrai que j'ai été Pharisien, c'est tout dire; et je l'ai été au point de persécuter ceux qui ne l'étaient point.

Mais qu'est-ce que tous ces avantages, du moment qu'il faudra reconnaître qu'ils n'effacent point le péché? Non seulement ils sont inutiles, mais ils sont un préjudice, un désavantage, un dommage, car ils entretiennent en vous une fausse sécurité, une funeste ignorance. Ah, que je me suis hâté d'y renoncer, d'en faire le sacrifice, de les mépriser comme des choses sans aucune valeur, du moment où j'ai appris à connaître Christ, le seul, le vrai auteur et garant du salut! Combien la circoncision du cœur (Éz. XLIV, 9. Col. II, 11. Rom. II, 28, 29. Act. VII, 51), la seule vraie circoncision, c'est-à-dire le culte en esprit et en vérité, est supérieure à celle de la chair qui n'est qu'une opération de chirurgie! (L'auteur se sert ici d'un jeu de mots dont la pointe se perd dans la traduction française. Elle est facile à conserver en latin et en allemand: *decisi* — *circumcisi*; *Zerschnittene* — *Beschnittene*. Le jeu de mots est d'ailleurs bien moins cru et énergique ici que dans Gal. V, 11. Nous n'aurions cependant pas osé nous servir du terme employé dans notre traduction, s'il n'avait pas déjà été proposé au seizième siècle.)

Pour la fin du morceau, l'antithèse entre la justice légale et celle de la grâce et de la foi, la foi comprise comme une union personnelle avec le Sauveur, le mysticisme de la communion avec sa mort et sa résurrection, ce sont des idées tout à fait fondamentales de la théologie paulinienne, que l'on retrouvera suffisamment expliquées dans de nombreux passages des épîtres précédentes (voyez par ex.: Gal. II, 19 suiv. Rom. VI, 4 ss. 2 Cor. V, 15 ss. *Théol. apost.*, liv. V, chap. 11 et 14.) Notre passage a seulement cela de particulier, qu'il n'observe pas rigoureusement le parallélisme des faits historiques et religieux, tel qu'il est établi ailleurs par la théorie. En parlant d'une communion avec les souffrances de Christ, Paul aura eu en vue ses propres expériences dans la carrière apostolique (2 Cor. IV, 10 ss. Col. I, 24, etc.); tout de même l'*assimilation* à la mort de Christ nous paraît aller au-delà de cette analogie, et faire allusion à la mort du vieil homme qui est la condition préalable de la régénération. Car Paul n'étant pas encore mort à la peine, il ne pouvait pas avoir l'idée de se placer à cet égard sur la même ligne que Christ; à moins qu'on ne veuille dire qu'il ne parle de cette assimilation qu'en perspective, comme une éventualité assez probable. Dans ce dernier cas, la mention de la résurrection (pour l'autre vie) s'y rattache très-naturellement. Dans le premier

cas, au contraire, il faudrait dire que l'apôtre aurait ici mis en regard de la mort du vieil homme (sens mystique) la résurrection future, et non la régénération. Les deux parallèles revenant assez fréquemment dans ses épîtres, nous comprendrions bien qu'ils aient pu ici s'entremêler. En tout cas, la *portée* (la puissance, l'efficace) de la résurrection de Christ, c'est la résurrection de l'homme, tout autant dans l'un que dans l'autre sens.

Si Paul introduit sa résurrection future comme un simple espoir, il est évident qu'il ne la prend pas dans le sens vulgaire, d'après lequel elle est commune à tous les hommes, mais dans le sens spécialement évangélique (1 Cor. XV, 12 ss.), dans lequel elle est l'apanage des vrais croyants.

[12] Non que j'aie déjà atteint le but ou que je sois déjà parvenu à la perfection ! Mais je le poursuis, dans l'espoir de le saisir, puisque j'ai aussi été saisi par Christ. Non, mes frères, je ne prétends pas l'avoir atteint : seulement, oubliant ce que je laisse en arrière, et tendant vers ce qui est devant moi, je cours après le prix de la vocation céleste de Dieu en Jésus-Christ !

III, 12-14. Ces lignes d'une éloquence à la fois mâle et modeste se rattachent à l'*espoir* que Paul venait d'exprimer relativement à sa part de la gloire de Christ. Oui, ce n'était encore qu'un espoir; le faible mortel, portant toujours avec lui le sentiment de sa faiblesse, et condamné à lutter jusqu'au bout, n'est jamais sûr de son salut, par la raison qu'il n'est jamais parfait. Mais il ne cesse d'espérer, parce qu'il sait qu'il ne lutte pas sans l'assistance divine; il espère saisir, parce qu'il se sent saisi lui-même.

Il y a au fond de cette courte digression (destinée d'ailleurs à faire comprendre aux lecteurs que le salut ne s'obtient pas aussi facilement que le représentaient les patrons du mérite des œuvres) l'image d'une course dans le stade (comp. 1 Cor. IX, 24, etc.), et les verbes *saisir*, *atteindre*, se rapportent dès l'abord, dans la pensée de l'auteur, à la couronne (2 Tim. IV, 8) qui est offerte au vainqueur. Or, cette course, c'est ici l'effort que le chrétien fait, sa vie durant, pour répondre dignement à l'appel d'en haut, qui l'invite à s'unir à Christ pour le reste de sa carrière; et la couronne, c'est la félicité résultant de l'accomplissement des promesses attachées à la vocation.

[15] Or donc, nous qui sommes plus avancés, soyons animés de ces sentiments-là, et si vous deviez en quoi que ce soit être d'un avis différent, Dieu vous éclairera aussi à cet égard. Seulement, du point où nous sommes déjà arrivés, continuons à marcher en avant! Imitez-moi, vous aussi, mes frères, et regardez à ceux qui suivent cette voie, comme vous en avez l'exemple en moi. [4] Car il y en a beaucoup autour de vous, dont je vous ai souvent parlé, que je vous signale aujourd'hui les larmes aux yeux, des ennemis de la croix de Christ, dont la fin sera la perdition, dont le dieu est leur ventre, qui cherchent leur gloire dans ce qui est leur honte, et qui ne songent qu'aux choses de la terre. [20] Mais notre cité à nous est aux cieux, d'où nous attendons aussi, comme sauveur, le Seigneur Jésus-Christ, qui transformera notre corps misérable, de manière à le rendre semblable à son corps glorieux, par l'effet de son pouvoir et de son empire sur toutes choses. [1] Ainsi donc, mes chers et bien-aimés frères, vous qui êtes ma joie et ma couronne, restez fermement attachés au Seigneur, mes bien-aimés!

III, 15 - IV, 1. Ce que l'apôtre venait de dire comme l'expression de son sentiment le plus intime, il l'applique, ou plutôt il le recommande à tous ses lecteurs, en se posant lui-même comme exemple. Il pouvait le faire sans présomption, parce qu'il venait de proclamer solennellement qu'il n'avait point encore atteint le but, et qu'il ne réclamait d'autre gloire que celle de ne point le perdre de vue et de le poursuivre sans relâche. Il le pouvait encore, parce qu'il associe les Philippiens à cette gloire-là, en reconnaissant hautement qu'ils étaient *plus avancés* (litt.: adultes, ayant dépassé le stade de l'enfance; comp. 1 Cor. II, 6; III, 1), qu'ils avaient, eux aussi, atteint un certain *point* sur la ligne qui conduit au but, et qu'il ne s'agissait que de ne pas s'arrêter, ni de changer de direction.

Du reste, le discours se tenant dans les généralités, il ne semble pas juste de vouloir préciser la portée de l'élément polémique contenu dans ce morceau, soit de manière à le détacher complétement de ce qui avait été dit au commencement du chapitre, soit, au contraire, de manière à n'y voir que cela. Le portrait que Paul fait ailleurs de ses adversaires judaïsants n'exclut pas des reproches d'immoralité, étrangers au fond aux divergences dogmatiques; mais en tout cas nous ne croyons pas que ce soient ces dernières qui, en ce moment, préoccupent l'apôtre. Sans doute, il pouvait appeler ennemis de la croix de

Christ ceux qui attendaient le salut des œuvres, mais cette qualification se justifiait aussi par un genre de conduite tel qu'il est signalé ici, et qui n'était pas le moins du monde la conséquence nécessaire du point de vue légal. Par l'antithèse qui dit : *notre cité à nous est au ciel*, nous sommes encore amenés à songer à des gens dont la cité était sur la terre, et non à des docteurs qui prétendaient arriver au ciel par une autre voie. Enfin, quand Paul parle aux Philippiens eux-mêmes du besoin qu'ils pourraient avoir d'être éclairés davantage à l'égard des principes que lui, l'apôtre, venait de proclamer comme sa règle de conduite et d'appréciation, il est évident qu'il n'avait pas en vue les thèses fondamentales de son évangile.

Le morceau se termine par la perspective du retour de Christ pour la réception et la glorification des siens, et ce qui est dit à ce sujet, et relativement à la transformation du corps, est d'avance expliqué par les passages parallèles 1 Thess. IV, 16 ss. 1 Cor. XV, 35 ss. Le corps actuel est *misérable*, non seulement par ses faiblesses et sa caducité, mais encore à l'égard des souffrances positives que le monde ennemi inflige aux fidèles en particulier (2 Cor. IV, 7 ss.; voyez plus haut, v. 10).

[2] Je prie Évodie et je prie Syntyche de vivre en bonne intelligence, dans le Seigneur. Et toi aussi, mon fidèle collègue, je te supplie, soutiens-les, elles qui ont travaillé avec moi pour l'Évangile, ainsi qu'avec Clément et mes autres collaborateurs dont les noms sont inscrits au livre de la vie.

IV, 2, 3. L'épître tire à sa fin; il n'y a plus que quelques affaires et recommandations personnelles et de circonstance, entremêlées de pensées détachées et de vœux. — Notre texte fait allusion à des personnes et des faits qui nous sont absolument inconnus. Il est permis de supposer que *Syntyche* et *Évodie* étaient des dames philippiennes qui occupaient un certain rang dans la communauté, ou qui exerçaient une certaine influence, peut-être des diaconesses, et qui à cette époque avaient troublé la bonne harmonie par des rivalités ou des querelles quelconques. Le *fidèle collègue* est sans doute un membre de l'église de Philippes placé à la tête des autres, appelé de préférence à ramener la paix. (D'autres ont voulu que ç'ait été le mari de l'une de ces femmes, ou la femme de l'apôtre lui-même (!), ou un

homme nommé Syzyge, ou l'apôtre Pierre, hypothèses que nous ne mentionnons que pour faire voir où peut s'égarer la science quand elle ne veut pas confesser son ignorance.) *Clément* également doit avoir été un chrétien zélé de Philippes et c'est certainement à tort qu'on l'a identifié avec son homonyme, le célèbre Clément de Rome, disciple des apôtres et l'un des premiers évêques de Rome, d'après une tradition ancienne, mais sujette à caution.

Le *livre de la vie* est une conception appartenant à la théorie eschatologique du judaïsme postérieur (Dan. XII, 1) et employée par les apôtres, soit comme un fait objectif (Apoc. XX, 12), soit comme une figure de rhétorique. L'image est empruntée à l'usage des registres civils.

[4] Réjouissez-vous dans le Seigneur, en tout temps; je le répète, réjouissez-vous! Que votre esprit paisible soit connu de tout le monde! Le Seigneur est proche: ne vous inquiétez de rien, mais qu'en toutes choses vos désirs se fassent connaître à Dieu par la prière et la supplication avec actions de grâces, et la paix de Dieu, qui dépasse toute compréhension, gardera vos cœurs et vos pensées en Jésus-Christ!

IV, 4-7. L'exhortation réitérée de se réjouir chrétiennement forme un contraste saisissant avec la position triste et désespérée de l'auteur; elle est d'autant plus éloquente dans sa bouche. La *paix de Dieu* résultant de la foi et des bienfaits de l'Évangile, élève le croyant au-dessus de tous les soucis et inquiétudes du moment, et pour lui, la joie peut toujours prédominer sur la crainte et les appréhensions.

Ainsi, dit Paul, du côté de Dieu il n'y a rien à craindre; vous resterez en communication avec lui par la *prière* qui lui fera part de vos désirs, mais vous n'oublierez point d'y joindre les *actions de grâces* pour ce que vous avez déjà reçu. Le souvenir des bienfaits déjà obtenus est une sauvegarde contre des prétentions exagérées. D'ailleurs si le moment présent devait être pour vous une épreuve douloureuse, songez que *le Seigneur est proche*, que la délivrance définitive et glorieuse ne se fera plus longtemps attendre. Ainsi encore à la dernière page de sa dernière épître, l'apôtre puise des forces dans la conviction positive de la proximité du retour de Christ pour l'établissement de son royaume.

Du côté des hommes il y a aussi une règle de conduite qui amortira les inimitiés de ceux du dehors et fera taire les préjugés malveillants et les calomnies. Faites en sorte, dit l'apôtre, que tout le monde apprenne à connaître *votre esprit paisible*, vos vertus domestiques, vos mœurs pures, votre concorde et votre bienfaisance. C'est le plus sûr moyen de désarmer une injuste critique et les préventions du fanatisme.

La *paix de Dieu* est avant tout ce sentiment de tranquillité amené par la prière et la pieuse résignation, et qui est aussi la meilleure garantie ou sauvegarde contre les tentations qui pourraient nous éloigner de Christ. Cette paix est *au-dessus de toute compréhension* (on traduit aussi, mais très-sottement : elle vaut mieux que la raison) ; car celui qui ne la connaît pas par son expérience intime n'en a aucune idée ; il faut l'avoir sentie pour la comprendre.

[8] Au reste, mes frères, tout ce qui est vrai, tout ce qui est noble, tout ce qui est juste, tout ce qui est pur, tout ce qui est aimable, tout ce qui est honorable, ce qui est une vertu et ce qui est un éloge, que ce soit là l'objet de vos pensées. Ce que vous avez appris, reçu, entendu et vu de ma part, pratiquez-le, et le Dieu de paix sera avec vous !

IV, 8, 9. Exhortation finale destinée à récapituler les divers préceptes de la morale chrétienne. C'est une espèce d'analyse de la pensée formulée chap. I, v. 27. Dans les énumérations de ce genre, on aurait tort de vouloir trop préciser la définition de chaque mot, et surtout d'envisager la nomenclature comme la norme d'une classification de toutes les vertus. Ce sont plutôt des points de vue différents d'après lesquels tour à tour les mêmes vertus se recommandent au sentiment chrétien.

[10] J'ai été grandement réjoui dans le Seigneur, de ce que vous avez pu enfin retrouver les moyens de songer à moi ; puisque auparavant vous y songiez bien, mais l'occasion vous manquait. Ce n'est pas que je dise cela en vue de mes besoins ; car j'ai appris à me contenter de ce que j'ai. Je sais m'accommoder du dénûment comme de l'abondance. En tout et par tout je suis initié à l'alternative du rassasiement et de la faim, de l'abondance et du besoin. Je puis tout supporter par Celui de qui je tiens mes forces. Cependant vous avez bien fait de m'assister dans ma détresse. [15] Vous savez d'ailleurs

vous-mêmes, Philippiens, que dans les premiers temps de l'évangélisation, lorsque je quittai la Macédoine, aucune église, excepté la vôtre, ne se mit avec moi en rapport de compte-courant, en ce que à Thessalonique déjà vous m'envoyâtes, et à plusieurs reprises, de quoi pourvoir à mes besoins. Ce n'est pas que je recherche les cadeaux : ce que je recherche, ce sont les intérêts qui doivent être bonifiés pour votre compte. J'ai tout reçu, je suis dans l'abondance, je suis riche pour avoir touché, par l'entremise d'Épaphrodite, ce qui me vient de vous, comme un parfum de bonne odeur, un sacrifice agréable auquel Dieu même prend plaisir. Mon Dieu aussi, selon sa richesse, pourvoira à tous vos besoins, glorieusement, en Jésus-Christ. Qu'à notre Dieu et père soit gloire aux siècles des siècles ! Amen.

IV, 10-20. L'apôtre remercie les Philippiens de l'argent qu'ils lui ont envoyé à Rome par l'entremise d'Épaphrodite. Il leur rappelle que ce n'est pas la première fois qu'il est dans le cas de leur rendre grâces pour des présents pareils (comp. 2 Cor. XI, 9). Pour bien comprendre la portée de chaque expression dont il se sert ici, surtout dans les premières lignes, il faudrait que nous eussions la lettre des Philippiens dont il reproduit évidemment les phrases. Ils ont dû lui écrire qu'ils avaient songé depuis longtemps à lui rendre sa position moins difficile, mais que l'occasion ou les moyens leur avaient fait défaut. (Au lieu de *retrouver les moyens*, le texte dit tout à fait poétiquement : refleurir, repousser comme la plante au printemps.)

Cependant il ajoute que la privation même ne l'aurait pas mis au désespoir, qu'il a fait le dur apprentissage d'une position toujours chanceuse, et qu'il sait se plier aux exigences variables de cette situation.

Les expressions des v. 15 et suiv. sont empruntées au style commercial. Les Philippiens ont ouvert un crédit, un compte-courant à Paul. Ils ont reçu de lui, et lui il reçoit d'eux ; il ne veut pas de cadeau, il veut leur *bonifier des intérêts*. On comprend sans peine qu'il balance ici les présents matériels des Philippiens avec les enseignements spirituels qu'il leur a donnés et qu'il leur donne encore (comp. 1 Cor. IX, 11). L'affectation de nos traducteurs de rendre tout mot pour mot a effacé ces tournures si spirituelles de la pensée. Les négociants grecs avaient leurs termes techniques comme ceux de nos jours, et des termes techniques doivent toujours être rendus par leurs équivalents. Le *fruit* dont parle le texte, c'est l'*intérêt* du capital placé.

Le v. 18 est comme une formule de quittance, mais il introduit en même temps une image étrangère à l'allégorie du commerce, en représentant le don des Philippiens comme un sacrifice fait à Dieu même.

[21] Saluez tous les fidèles en Jésus-Christ. Les frères qui sont avec moi vous saluent aussi. Tous les fidèles vous saluent, particulièrement ceux de la maison de César. Que la grâce du Seigneur Jésus-Christ soit avec votre esprit !

IV, 21-23. On voit par ces phrases que Paul n'était pas sans relation avec les chrétiens de Rome. Les plaintes que nous avons entendues plus haut (chap. II, 21), plaintes restreintes d'avance (chap. I, 14 ss.) à un cercle moins étendu, regardaient donc plutôt quelques chefs, ou se rapportaient à l'absence d'amis intimes. Pour la maison de César, voyez l'introduction.

LES ÉPITRES PASTORALES

INTRODUCTION

I.

En comprenant sous le titre commun d'*épîtres pastorales* les deux documents qui nous restent à expliquer, nous nous écartons de l'emploi ordinaire de ce terme dans deux sens différents. Dans le langage usuel, on appelle lettre pastorale un écrit adressé par une autorité ecclésiastique à une portion quelconque de la chrétienté, et destiné soit à la diriger d'une manière générale dans la voie de ses devoirs religieux et moraux, soit à lui rappeler certaines vérités, certains principes particuliers, ou à lui donner des conseils de circonstance. Dans ce sens, toutes les épîtres apostoliques contenues dans notre recueil du Nouveau Testament sont, à vrai dire, des lettres pastorales. Mais les auteurs, qui de nos jours ont traité l'histoire de la littérature chrétienne du premier siècle, ont réservé ce nom pour quelques écrits composés dans le but spécial de donner des instructions à des pasteurs ou chefs d'églises. On en compte ordinairement trois, savoir celle à Tite et les deux à Timothée. Cependant nous ne voyons pas à quel titre la seconde à Timothée serait rangée dans cette catégorie. Nous venons de constater qu'elle s'occupe essentiellement de la position momentanée de l'écrivain lui-même et de ses rapports personnels avec son disciple, et si en passant il s'y glisse quelques

s dont celui-ci pouvait profiter dans l'accomplissement de son
nistère, ce cas se produit encore dans d'autres épîtres, sans
ue pour cela on ait songé à leur appliquer la même dénomination.
Nous n'avons donc à parler ici que de l'épître à Tite et de la
première à Timothée, à l'égard desquelles le nom de lettres pasto-
rales, dans le sens qui vient d'être indiqué, est pleinement
justifié. Nous leur consacrerons une étude commune à toutes les
deux, pour divers motifs, en avertissant nos lecteurs que nous
aurons à traiter ici plus d'un point litigieux. Le seul fait, que nous
ne parlons de la première à Timothée qu'après la deuxième,
pourra leur faire pressentir qu'il s'agira de problèmes de l'exis-
tence desquels nos pères ne se sont pas doutés.

Pour ce qui est des deux personnages auxquels ces lettres sont
adressées, nous n'aurons à dire ici quelques mots que sur l'un
d'eux. Il a déjà été question de Timothée à une autre occasion,
et il suffira pour le moment d'ajouter que l'épître dont nous
allons nous occuper le suppose demeurant à Éphèse et dirigeant
l'église de cette ville. Quant à Tite, nous savons fort peu de
chose sur son compte. Si nous faisons abstraction de ce qu'o
peut déduire de l'épître même, il n'est mentionné qu'à deu
occasions dans l'histoire de la primitive Église. Nous appreno
par l'épître aux Galates (chap. II), que Paul l'emmena d'Antio
à Jérusalem, à la conférence qu'il eut avec les chefs de l'ég
de cette ville sur la question de l'admissibilité des païens. Il r
raconte qu'à ce propos les défenseurs des principes pharisaï
dans le sein de la communauté exigèrent que Tite, qui
païen d'origine, se soumît à la circoncision, mais que lui r
à cette prétention et qu'il réussit à faire prévaloir sa t
libérale. Tite reparaît une seconde fois sur la scène pend
séjour de Paul à Éphèse, où l'apôtre le chargea d'une mi
Corinthe, dont il est parlé à plusieurs reprises dans la
épître aux Corinthiens (chap. II, 13; VII, 6, 13 s.; VIII, 6
XII, 18; voir l'Introduction à cette épître). Si nous
encore ce qui est dit d'un voyage de Tite en
(2 Tim. IV, 10), nous avons épuisé les renseignemen
par le Nouveau Testament. Les Actes ne le nomment
comme c'est d'ailleurs aussi le cas pour beaucoup d'
sonnes de l'entourage de Paul, dont nous trouvons l
côté et d'autre dans les épîtres. Celle dont l'adress
nom parle d'un séjour dans l'île de Crète, où i

chargé d'organiser les églises. Nous aurons à revenir sur ce dernier fait.

L'épître à Tite est, après celle à Philémon, la plus courte de toutes les épîtres pauliniennes qui nous sont parvenues. Elle commence par une formule de salutation un peu emphatique pour une lettre intime et confidentielle. Puis elle rappelle au disciple qu'il a été laissé en Crète pour y constituer des corps d'anciens dans chaque église nouvellement fondée, et énumère les qualités que doivent posséder les personnes auxquelles on confiera des fonctions aussi sérieuses. Il s'agit là avant tout de qualités morales; cependant l'auteur insinue en même temps qu'il importe que les chefs des communautés, pénétrés eux-mêmes des vérités de l'Évangile, sachent enseigner la saine doctrine et réfuter les adversaires. A cette occasion, il signale la présence et l'activité de certaines gens qui, par leurs menées subversives, répandaient l'erreur et mettaient le trouble dans les familles. Il expose ensuite succinctement quelle doit être la nature et la tendance de l'enseignement à faire dans l'Église, tant en général et quant aux principes, que dans l'application aux diverses catégories de personnes auxquelles le directeur spirituel de la communauté peut s'adresser. Par les détails dans lesquels l'auteur entre à cette occasion on voit qu'il réclame avant tout une forte et solide instruction morale, la connaissance des devoirs domestiques et sociaux. Il va sans dire que ces recommandations sont partout basées sur les faits évangéliques de la grâce, de la rédemption, de la perspective offerte aux croyants. Après avoir ajouté un avis au sujet de la conduite à tenir envers ceux qui, par de folles spéculations ou le goût de la controverse, provoquent des discordes dans le sein de l'Église, l'auteur termine par quelques commissions de circonstance.

L'épître à Timothée est beaucoup plus étendue et son contenu plus varié. Comme la substance de celle à Tite s'y retrouve à peu près en entier, et en partie dans les mêmes termes, nous ne signalerons ici que les éléments qui lui sont propres. Nous dirons donc qu'il y a ici bien plus de détails sur l'organisation de l'Église. L'auteur donne des directions pour le choix des diacres et des diaconesses; il règle ce qui concerne les assemblées de prières; il insiste sur ce que les femmes n'y prennent pas la parole; il indique la marche à suivre à l'égard de la distribution des secours aux veuves indigentes, etc. Mais il s'arrête davantage

aux fausses doctrines qui commençaient à se répandre et qui menaçaient d'envahir les communautés, au point de compromettre et l'Évangile lui-même et le salut des âmes. Du reste, toutes ces matières sont traitées sans aucun ordre. Le style est assez décousu et se ressent du manque de suite dans les idées. La polémique est plus incisive et plus passionnée que dans l'autre épître, sans être pour cela plus précise, et les allusions aux circonstances de temps et de lieu, qui pourraient orienter le lecteur à l'égard de l'origine de ce document, manquent presque totalement.

II.

Ce que nous venons de dire sur ces deux écrits pourrait suffire comme introduction, et nous pourrions passer immédiatement à l'explication du texte, s'il n'y avait encore à discuter la question capitale de l'authenticité. Elle nous arrêtera ici plus longtemps que dans les autres occasions où nous avons dû y toucher. Nous commencerons par dire qu'elle n'est pas entièrement nouvelle. On a cru pouvoir établir, par l'histoire documentée même de la littérature apostolique, que ces épîtres, ou bien n'ont pas encore existé dans la première moitié du second siècle, ou qu'elles n'étaient pas à l'abri du soupçon. Cependant cela se réduit au fait que le plus ancien auteur qui ait essayé de faire une collection d'épîtres pauliniennes, Marcion, ne les possédait pas. Or, cela peut avoir été l'effet du hasard, et non pas nécessairement celui d'une exclusion intentionnelle, et rien n'est plus naturel que la difficulté, pour de si petites compositions, d'ailleurs d'une destination toute privée, de se répandre rapidement dans tous les cercles du monde chrétien. Quoi qu'il en soit, ce n'est que depuis le commencement de notre siècle qu'il s'est élevé des doutes très-sérieux à ce sujet, et nous sommes obligé de dire que ces doutes, loin de se laisser écarter par les objections produites en sens opposé, n'ont fait que gagner du terrain, en s'armant d'arguments de plus en plus nombreux et, à ce qu'on pensait, irréfragables. Nous sommes donc dans le cas de les examiner à notre tour, et nous tâcherons de le faire sans parti pris et avec une entière indépendance.

Nous ramènerons à trois points principaux les arguments mis en avant par la critique pour soutenir la solution négative de la question d'authenticité. Car nous pourrons en laisser de côté deux autres, lesquels, comparés à ceux-là, ne peuvent en aucun cas jeter un grand poids dans la balance. Ainsi on a signalé un certain nombre d'expressions ou de locutions qui ne se rencontrent pas dans les autres épîtres de Paul, tandis que dans celles-ci on les trouve employées itérativement. La chose est incontestable, mais le même phénomène se présente dans toutes les épîtres ; il n'y en a pas une seule qui ne renferme des mots qui ne reparaissent pas ailleurs. Quand on songe combien peu de pages nous avons de l'apôtre Paul, sur combien d'années elles se répartissent, combien de sujets différents il y traite et combien il fait preuve de liberté, d'adresse, de génie même, dans le maniement d'une langue très-riche par elle-même, et qu'il s'agissait maintenant de façonner pour le service d'un cercle d'idées toutes nouvelles, on serait en droit de s'étonner s'il y avait là une monotone uniformité, si son vocabulaire était moins riche. Si ce premier argument devait être considéré comme démontrant la diversité des auteurs, il n'y aurait pas deux de toutes ces épîtres qui ne dussent finir par être attribuées à des plumes différentes. Cela est si vrai que, en ce qui concerne les épîtres à Timothée et à Tite, il y a eu des critiques qui ont prétendu y reconnaître celles de trois faussaires, tandis que d'autres, en négligeant les nuances et en ne tenant compte que de ce qui semblait les rapprocher l'une de l'autre, se sont contentés de les attribuer à un seul.

Encore moins aurons-nous besoin d'insister sur ce que, à l'égard de l'enseignement théologique, on ne trouve absolument rien dans ces trois épîtres qui soit en contradiction avec la doctrine bien connue de Paul, ou seulement étranger à celle-ci. Tout au contraire, ses idées fondamentales s'y laissent facilement découvrir, bien que l'auteur ne soit nulle part amené à les exposer théoriquement et dans leur ensemble. En effet, cela aurait été superflu vis-à-vis des personnes auxquelles il s'adresse, et dans un moment où il se préoccupait d'intérêts exclusivement pratiques. Citons cependant quelques exemples qu'on a voulu faire valoir à l'encontre de l'observation que nous venons de faire. Paul se sert très-rarement ailleurs du terme de Sauveur, et alors il l'emploie comme épithète de Christ. Ce terme se rencontre

très-fréquemment dans les quelques pages dont il s'agit ici, et là il désigne indistinctement Christ et Dieu. Est-ce à dire que l'idée d'attribuer le salut à Dieu, comme à son premier auteur, est étrangère à la théologie paulinienne? Le terme technique de la régénération (palingénésie) se lit une fois dans l'épître à Tite, et nulle part ailleurs. Mais la chose n'est-elle pas mentionnée vingt fois dans les autres épîtres et au moyen de toutes sortes de tournures? On a surtout fait remarquer que nos deux écrits paraissent insister sur la nécessité des bonnes œuvres (1 Tim. II, 10; V, 10; VI, 18. Tit. I, 16; II, 7, 14; III, 1, 5, 8, 14), ce qui serait tout juste le contraire de la théorie prêchée aux Romains et aux Galates. Mais on oublie que l'auteur ne fait pas ici de la théorie; il demande qu'on ne mette à la tête des églises que des gens qui prouvent par leur conduite qu'ils sont dignes de cet honneur, et dont l'exemple pourra exercer une salutaire influence sur les autres membres. Et l'on ne fait pas attention à ce que les autres épîtres abondent dans le même sens, partout où l'occasion s'en présente, et qu'elles demandent que la foi porte ses fruits et se manifeste par la charité et les bonnes œuvres (Rom. II, 7; XIII, 3. 1 Cor. XIII, 13. 2 Cor. V, 10; IX, 8. Gal. V, 6. 1 Thess. V, 8, etc.). Cependant nous pouvons nous dispenser de multiplier ces citations. Ce que nous venons d'alléguer, à titre d'exemple, prouve qu'on n'a rien trouvé de bien grave ou de décisif en fait de prétendues différences dogmatiques entre les épîtres généralement reconnues comme authentiques et les deux qui font l'objet de notre examen actuel. Nous nous hâtons de passer à des questions plus importantes.

III.

La première que nous aborderons et que nous discuterons à fond est tirée de l'impossibilité de trouver la place de nos deux épîtres dans le cadre chronologique de la vie, autrement bien connue, de l'apôtre Paul. C'est même cet argument qui autrefois a seul défrayé la critique, du moins celui qui a donné l'éveil aux historiens indépendants de la tradition, et quoique de nos jours on s'appuie de préférence, de ce côté-là, sur des faits moins purement extérieurs, il n'a pas cessé d'être reproduit et de stimuler

la sagacité des chronologistes. On affirme donc que les données historiques contenues dans les épîtres pastorales (et il convient de rappeler qu'on comprend sous ce nom la deuxième à Timothée) sont inconciliables avec celles qu'on peut puiser, soit dans les autres épîtres, soit dans le livre des Actes. Comme nous avons déjà essayé de donner une solution plausible aux doutes relatifs à l'une de ces trois pièces, nous nous bornerons ici aux deux autres.

Les défenseurs de l'authenticité, à bout d'hypothèses et de combinaisons plus ou moins hasardées, se sont finalement retranchés derrière celle qui suppose que Paul n'a pas péri à l'époque à laquelle on fixe d'ordinaire sa mort, qu'il a été libéré après deux années de captivité, qu'il a repris le cours de ses missions, et que c'est dans ce nouveau stade que se placent et les faits mentionnés dans ces épîtres suspectes à tort, et la rédaction de ces documents eux-mêmes. Ce ne serait que quelques années plus tard que l'apôtre aurait été incarcéré une seconde fois et enfin mis à mort. Nous avons déjà parlé en passant de cette hypothèse d'une double captivité romaine, dans notre Introduction à la deuxième épître à Timothée, C'est ici le moment d'examiner sur quoi elle peut se fonder [1].

Nous soutenons que l'hypothèse d'une double captivité de Paul à Rome, suggérée au dix-septième siècle à quelques savants par certains passages des écrits des Pères, n'est plus aujourd'hui, pour la plupart, si ce n'est pour la totalité de ses défenseurs, que le corollaire de leur foi en l'authenticité des épîtres en question. Ils l'abandonneraient volontiers, s'ils croyaient pouvoir établir celle-ci sans y avoir recours. Car de fait, en y ayant recours, on tourne dans un cercle vicieux. Il sera donc juste de dire que, si la non-authenticité devait être prouvée par des raisons tout à fait indépendantes de la question chronologique, l'hypothèse de la seconde captivité tomberait également d'elle-même. Nous aurons donc pour le moment une double tâche : 1° celle de voir s'il y a, en dehors de nos deux textes, des témoignages à produire en faveur du fait supposé ; 2° celle d'examiner les textes eux-mêmes pour constater ce qu'ils disent sur la situation de l'auteur à l'époque de leur rédaction.

[1] Nous avons traité cette question plus au long dans la *Revue de théologie*, 1851, Tome II, p. 150 suiv.

On a cru découvrir la plus ancienne trace de la libération de Paul dans l'épître aux Romains (XV, 24), où l'apôtre manifeste l'intention de faire un voyage en Espagne. Autrefois, sans doute, d'après une certaine théorie de l'inspiration, on pouvait dire qu'il a dû y aller effectivement, parce que sans cela il n'en aurait pas parlé d'avance, un apôtre connaissant l'avenir. Or, ce voyage d'Espagne n'ayant pas été fait avant l'arrestation de Paul, il a dû se faire après qu'il eut été relâché. On ne discute plus aujourd'hui de pareils raisonnements. Les apôtres, comme les autres mortels, peuvent former des projets sans arriver à les exécuter, soit que des obstacles extérieurs les en empêchent, soit qu'ils changent d'avis (Actes XVI, 6 suiv.; XIX, 21; XX, 3. Rom. I, 10 suiv.; XV, 22. 1 Thess. II, 18, etc.). Nous pourrions encore faire remarquer que Paul, en prenant congé des anciens d'Éphèse (Act. XX, 25, 38), leur dit qu'il ne les verra plus. Mais dans l'hypothèse de la seconde captivité, il y serait revenu et aurait ainsi donné un démenti à sa parole. Voilà à quoi aboutissent de pareils arguments.

La conclusion du livre des Actes a dû servir, à son tour, à rendre plausible le fait d'une mise en liberté. Si Paul avait péri à Rome, dit-on, au bout de sa première et seule captivité, Luc n'aurait pas manqué de le dire. Mais s'il a été relâché, pourquoi Luc n'en dit-il rien? Les deux événements méritaient également d'être relatés. L'histoire de Paul ne se terminait pas là, dit-on encore; sans doute! mais c'est tout ce que nous y voyons. Il est impossible de dire ce que les pages suivantes auraient contenu, si elles avaient été écrites. La manière dont le livre des Actes se termine est pour nous une énigme (voir notre Introduction à cet ouvrage), mais ce serait une singulière prétention que de vouloir corriger ce défaut, aussi gênant que surprenant, par une addition arbitraire.

Il demeure donc établi que le Nouveau Testament ne contient rien qui puisse être invoqué à l'appui de l'hypothèse dont nous parlons. Qui sait si la manière abrupte dont se termine la biographie authentique de l'apôtre, n'a pas été pour beaucoup dans la formation de la tradition apocryphe. La fable s'est toujours de préférence attachée aux parties de l'histoire sainte, où la curiosité juste ou maladive du public découvrait des lacunes dans les récits canoniques.

A la fin du premier siècle, nous rencontrons un texte qui a

souvent exercé, ou plutôt fourvoyé la sagacité des savants. L'épître aux Corinthiens, attribuée communément à Clément de Rome, met sous les yeux de ses lecteurs les illustres exemples des apôtres (chap. 5). «Pierre, est-il dit, a dû soutenir plus d'un combat en rendant témoignage à la vérité, pour arriver enfin à la gloire qui lui était due. Paul, maintes fois emprisonné, fustigé, lapidé, en devint le héraut en Orient et en Occident, et mourut après qu'il eut enseigné le monde entier, et que, arrivé au terme de l'Occident, il eut rendu témoignage devant les autorités.» De ce fameux passage on prétend tirer les deux faits suivants : Paul doit avoir été en Espagne, *le terme de l'Occident*, sous la plume d'un auteur écrivant à Rome, ne pouvant être que ce pays ; et il souffrit le martyre pendant l'administration des deux régents que Néron avait laissés dans la capitale lors de son dernier voyage en Grèce, en l'an 67, c'est-à-dire trois années au moins après l'époque de la grande persécution, dans laquelle nous admettons que l'apôtre périt aussi.

Nous aurions mauvaise grâce à contester la valeur du témoignage d'un auteur qui pouvait avoir connu Paul personnellement, et qui était, en tout cas, très-bien placé pour avoir des renseignements sur ses dernières années. Mais nous soutenons que son texte ne dit pas un mot de ce qu'on y a vu. Il n'y est question ni de l'Espagne, ni des deux régents, ni même de martyre. C'est la phrase d'un rhéteur qui veut exalter la gloire des deux apôtres. A cet effet, il compare la carrière de Paul à celle du soleil : il a commencé son œuvre en Orient, il l'a terminée en Occident, après avoir évangélisé le monde entier. Cette dernière expression nous donne la mesure du reste, à moins qu'on ne veuille en inférer que l'apôtre a aussi été en Gaule, en Bretagne, en Germanie, en Afrique, pays dont l'existence n'était pas ignorée du Romain le moins lettré. Le terme de l'Occident, pour Paul, c'était le terme de *son* monde. Ce monde, éclairé par la lumière de Paul (Act. XIII, 47), était bien assez vaste pour exciter l'admiration de son panégyriste et pour justifier une hyperbole, et celui-ci a assez d'esprit pour profiter de la circonstance tout accidentelle que le terme de la carrière de l'apôtre est aussi le point le plus occidental auquel il ait touché dans ses voyages. Notez bien que, d'après les règles de la syntaxe, l'auteur met formellement ce qu'on veut bien appeler le martyre de Paul dans ce terme de l'Occident. Il serait donc mort en Espagne, contrairement à la tradition una-

nime de l'antiquité. Mais il n'est pas question de martyre dans le texte de Clément. Il dit simplement : il rendit témoignage, il fit sa profession de foi ; et ce n'est que longtemps après que l'usage consacra, pour ce mot grec qui signifie un témoignage, le sens qu'il a gardé dans le langage ecclésiastique. Enfin, les autorités dont parle le texte sont précisément celles dont il est question 2 Tim. IV, 17, et nous n'avons pas besoin de les chercher ailleurs. Le passage de Clément, à force de couleur rhétorique, ne peut donc servir en aucune façon à établir n'importe quel détail d'histoire ; il ne dit pas même que Pierre ait été à Rome !

Dès le second siècle, la tradition ecclésiastique, relative aux faits et gestes des apôtres, devient tellement confuse et surchargée de détails apocryphes, qu'il est impossible de l'invoquer pour combler les nombreuses lacunes de l'histoire authentique. Chaque génération renchérissait à cet égard sur celle qui l'avait précédée, et plus on s'éloignait des temps apostoliques, plus on savait de choses qui les concernaient. Quelques exemples suffiront pour le prouver. Vers 170, l'évêque Denys de Corinthe écrit aux Romains, que Pierre et Paul ont enseigné ensemble dans son église, après l'avoir fondée, et se sont rendus ensuite ensemble en Italie, où ils souffrirent le martyre en même temps. Nous nous garderons bien de prendre ce voyage de Paul en Italie, en compagnie de Pierre, pour une preuve de l'issue favorable qu'aurait eue sa captivité romaine ; car un évêque qui connaît assez peu l'histoire de sa propre communauté, pour en attribuer la fondation à Pierre, ne mérite aucune créance pour ses assertions, quelles qu'elles soient ; il se fait l'organe d'une fable. Or, nous connaissons fort bien l'origine de celle-ci. L'antagonisme qui avait autrefois séparé les partis religieux dans l'Église naissante, et leur avait fait prendre pour drapeaux les noms vénérés des apôtres (1 Cor. I, 12. Gal. II, 6 s. Act. XXI, 21, etc.), avait enfin cédé au besoin d'unité et de fusion. On affectait de rapprocher les deux chefs principaux, non seulement quant à la doctrine, ce qui ne coûtait plus trop d'efforts à cette époque, mais encore quant à leurs travaux, ce qui ne pouvait se faire qu'aux dépens de la vérité. Ils voyagent ensemble, ils prêchent ensemble, ils meurent ensemble. La tradition se fait mythe. L'intérêt hiérarchique et la vanité locale achèvent de la consacrer dans cette nouvelle forme. Les auteurs, dès la fin du deuxième siècle, ne la connaissent plus autrement. Ainsi Irénée rapporte que Pierre et Paul ont fondé

ensemble l'église de Rome. Tertullien assure que ces deux apôtres y ont scellé de leur sang leur foi évangélique. Il sait même que Pierre a subi le martyre sur la croix et que Paul a été décapité. Caïus indique déjà les monuments des deux apôtres. Origène ajoute un nouveau détail, c'est que Pierre, par modestie, se fit crucifier la tête en bas [1].

Nous devons mentionner plus spécialement la nomenclature des livres saints, écrite probablement vers l'an 170, et qui est connue sous le nom du canon de Muratori, ce savant italien l'ayant découverte daus un manuscrit de Milan [2]. On y lit, entre autres choses plus ou moins singulières, cette phrase non terminée : «Luc a écrit les Actes de tous les apôtres dans un livre unique, en y comprenant tout ce qui s'était passé en sa présence, de même qu'il parle ailleurs de la passion de Pierre. Mais quant au voyage de Paul, de Rome en Espagne....» Nons ne savons ce que cet auteur veut dire au sujet de la passion de Pierre ; mais il nous importe de constater que le *mais* qui commence la phrase tronquée, atteste que le livre des Actes ne fait pas mention du voyage d'Espagne. Cela devait-il signaler une lacune dans cet ouvrage, ou prouver l'erreur de la tradition ? Toujours est-il qu'à cette époque on parlait d'un voyage de Paul en Espagne. Soit, mais où prenait-on ce fait ? Nous répondrons sans hésiter : dans le passage Rom. XV, 24, tout comme l'exil de Patmos a été pris dans Apoc. I, 9, la fondation de l'église de Corinthe par Pierre dans 1 Cor. I, 12, le nom de la mère de la vierge Marie dans Luc II, 36, le nombre des Mages dans Matth. II, 11, etc. L'exégèse des Pères était de force à satisfaire toutes les exigences de la curiosité comme de la théologie.

Dans les témoignages que nous venons d'alléguer il n'y a encore aucune mention directe d'une seconde captivité de Paul à Rome. Celle-ci n'y a été trouvée par les modernes que par voie d'induction. Le premier qui en parle explicitement, c'est Eusèbe, au quatrième siècle (Hist. eccl., II, 22, 25). C'est une opinion, un dire, assure-t-il, que l'apôtre s'est fait absoudre à cette époque et qu'il n'a péri que plus tard après de nouveaux travaux évangéliques. Contrairement à sa constante habitude, il ne cite aucune

[1] Voyez pour toutes ces citations : Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 25; III, 1. Irén. III, 1. Tert. adv. Marc., IV, 5. Præscr. 36.

[2] Histoire du Canon, 2e éd., p. 100 suiv.

autorité à l'appui de ce fait. Mais il se fonde sur une explication des plus singulières qu'on puisse faire d'un texte biblique. Il découvre dans 2 Tim. IV, 16 suiv., que Paul lui-même distingue deux captivités, quand il dit avoir été sauvé une première fois de la gueule du lion, mais n'avoir plus désormais que la perspective du royaume céleste. Du reste, toute cette combinaison d'Eusèbe est intimement liée à une erreur chronologique des plus évidentes. Il fait arriver Paul à Rome dans les premières années de Néron et fixe son martyre à l'an 67, tout en affirmant qu'il mourut dans la grande persécution. Il est donc impossible de se prévaloir de son témoignage, pour établir que Paul n'était pas à Rome lors du grand incendie et du carnage qui en fut la conséquence.

Citons encore Cyrille de Jérusalem, qui distingue le voyage réel de Rome, du voyage *projeté* d'Espagne, et qui fixe à Rome le terme des courses de l'apôtre. Chrysostome, à la vérité, parle du voyage d'Espagne, en ajoutant ces paroles dignes d'être relevées ici : «Nous ne savons pas si de là il revint en Orient !» Mais toute l'hypothèse de la seconde captivité repose sur des arguments qui ont pour prémisse le prétendu fait de la présence de Paul en Orient après l'an 64. Cependant il est superflu de poursuivre cette énumération de témoins. Nous croyons avoir surabondamment prouvé qu'il n'y a pas à faire de fond sur des écrivains qui n'avaient aucun moyen de vérifier les assertions que la tradition vulgaire non contrôlée leur fournissait. Nous nous bornerons à dire encore que plus d'un auteur postérieur, sans se tenir tout à fait sur ses gardes relativement à ces récits suspects, affirme que Paul périt en 64, et ignore la seconde captivité. Ainsi, ni l'exégèse, ni les témoignages des Pères ne nous obligent de regarder l'hypothèse en question autrement que comme un expédient de la critique, pour maintenir l'authenticité des deux épîtres pastorales, et la combinaison la plus probable sera toujours de dire que le procureur Festus étant entré en fonctions au plus tôt dans le courant de l'année 61, Paul a dû être expédié à Rome vers l'arrière-saison de la même année ; il y sera donc arrivé au printemps suivant, et les deux années dont parlent les Actes nous conduisent si près de la catastrophe de l'an 64, que ce serait chose inconcevable que Paul ait pu échapper à cette affreuse boucherie dont il fut sans doute la plus illustre victime.

Mais si nous devons écarter l'hypothèse d'une seconde capti-

vité, et par conséquent la possibilité de loger ces épîtres dans une période postérieure au séjour connu de Paul à Rome, est-ce donc chose absolument impossible de leur trouver une place dans la période antérieure? Nous pourrions citer un grand nombre de savants qui n'en ont point désespéré; seulement la variété même de leurs combinaisons chronologiques fait ressortir les difficultés du problème et enlève d'avance aux solutions proposées une grande partie de la valeur que leurs auteurs leur attribuaient. A vrai dire, il n'y en a aucune qui ait réussi à conquérir les suffrages d'une critique non prévenue; autrement on n'en serait pas toujours revenu à celle que nous venons de discuter. Il n'y a donc pas lieu de nous y arrêter ici. Nous en avons cru trouver une autrefois nous-même, qui n'a pas non plus eu la chance de clore le débat. Si nous nous permettons de la reproduire en deux mots, c'est uniquement pour montrer que le rejet des autres ne provient pas, de notre part, du parti pris de combattre l'authenticité de ces documents.

L'épître à Tite suppose les faits suivants non mentionnés par Luc : Paul vient de passer par l'île de Crète, il y a jeté les fondements de plusieurs églises, il y a laissé Tite pour les organiser. Il lui écrit maintenant par une occasion qui se présente; c'est Apollonius qui portera la lettre, en passant par l'île, pour se rendre de l'endroit où il avait laissé l'apôtre à celui de sa propre destination. Paul compte être à Nicopolis pendant l'hiver, et invite son disciple à l'y rejoindre. Il s'agit donc : 1° de déterminer la date de son voyage en Crète; 2° de découvrir l'endroit où il a écrit la lettre; 3° de retrouver la direction de ses courses ultérieures.

Nous avons démontré dans notre Introduction aux épîtres adressées aux chrétiens de Corinthe, que Paul, au moment où il les écrivait, avait déjà deux fois visité cette ville. Les Actes ne font mention que d'un seul voyage antérieur. Nous avons prouvé également que le second doit se placer dans la période du séjour d'Éphèse, lequel aurait ainsi été interrompu par une absence plus ou moins longue. Ce sont là des faits acquis à l'histoire, et qui, entre bien d'autres, nous révèlent une lacune dans le récit des Actes. C'est à ces faits que se rattachait notre hypothèse. Paul est allé d'Éphèse à Corinthe. Quel chemin a-t-il pris? Pour étendre le cercle de son activité, il choisit cette fois, en passant d'Asie en Europe, une autre route que celle qu'il avait suivie la

première fois. Il touche à l'île de Crète, mais sans s'y arrêter longtemps. Il y laisse Tite pour continuer l'œuvre commencée. Arrivé à Corinthe, il y fait la connaissance d'Apollonius. Celui-ci, converti au christianisme à Éphèse avant que Paul s'y fût établi (Actes XVIII, 24 suiv.), était venu à Corinthe, où il devint un prédicateur fort goûté (1 Cor. I, 12; III, 4 suiv.). Plus tard il quitta cette ville pour retourner à Éphèse, où il se trouvait encore quand Paul écrivit la première aux Corinthiens (XVI, 12). Le voyage d'Apollonius, dont parle l'épître à Tite (III, 13), sera précisément celui qu'il aura fait pour se rendre de Corinthe en Asie. Paul le recommande à son ami, et charge celui-ci de l'aider à continuer son voyage par quelque nouvelle occasion. Outre Tite, deux autres disciples avaient suivi Paul; c'étaient Tychicus et Artémidore (Tite III, 12). Le premier était Éphésien, ou des environs d'Éphèse (Actes XX, 4; comp. XXI, 29), le second, à en juger par son nom, probablement aussi. La présence, auprès de Paul, de deux Éphésiens, sans être par elle-même d'un poids décisif dans la balance des probabilités, est pourtant une coïncidence de plus en faveur de la supposition que Paul, en écrivant à Tite, venait d'Éphèse. Mais ces deux disciples ne devaient pas continuer le voyage avec l'apôtre. Celui-ci voulait les renvoyer également par la route de Crète (Tite, l. c.), en suivant lui-même une route différente. Il dit qu'il passera l'hiver à Nicopolis. Il y avait plusieurs villes de ce nom dans les pays de langue grecque. On en connaît dans l'Asie mineure, en Macédoine, en Épire. Au point où en est arrivée notre critique, ce n'est pas en Asie que nous chercherons le lieu du rendez-vous. La Macédoine irait parfaitement. Paul, venu d'Éphèse à Corinthe par la route maritime méridionale, repassera de Corinthe à Éphèse par le nord et par terre, et visitera les églises de Thessalonique, de Philippes, de Troade. Mais on peut faire une autre supposition encore : il écrit aux Romains (XV, 19) qu'il a prêché l'Évangile depuis Jérusalem jusqu'en Illyrie. Il a donc été en Illyrie, c'est-à-dire dans l'ancienne Épire, avant sa captivité romaine. Luc ne dit rien de ce voyage d'Illyrie : nouvelle lacune, qu'on ne mettra pas plus que la première au compte de l'hypothèse de la double captivité. Pour aller de Corinthe en Macédoine, Paul aura donc fait le détour de l'Illyrie. Nicopolis sera la ville de ce nom en Épire.

Il nous a semblé qu'au moyen de la combinaison que nous

venons de développer, l'épître à Tite pouvait se loger très-convenablement dans la période dûment documentée de la vie de Paul, et que, pour autant qu'il ne s'agit que de chronologie, son authenticité était à l'abri de toute objection trop compromettante. Nous avouerons maintenant que, pour ce qui concerne l'épître à Timothée, qui ne saurait être séparée de celle à Tite, le complément de notre hypothèse est loin de présenter le même degré de probabilité, ou plutôt que les arguments à produire à son égard sont on ne peut plus précaires. Nous proposions de dire que, si Apollonius a porté une lettre d'instructions pastorales au délégué laissé en Crète, Tychicus et Artémidore, rentrant dans leurs foyers, en auront porté une au délégué laissé à Éphèse. Ce serait celle que nous appelons la première à Timothée. Cette épître ne contient qu'une seule indication historique. L'auteur y dit (chap. I, 3) qu'il est parti d'Éphèse pour aller en Macédoine, en laissant Timothée à sa place. Or, un pareil voyage est non seulement inconnu aux Actes, il n'est pas possible de le rétablir par n'importe quelle hypothèse. En désespoir de cause, nous avions songé au voyage décrit ci-dessus tout au long. Paul, disions-nous, en écrivant à Timothée, est déjà en route pour la Macédoine, peut-être sur le point de quitter Corinthe, peut-être déjà arrivé à Nicopolis. Pour le moment, son voyage, quoique dirigé d'abord en sens opposé, se présente à son esprit comme un voyage en Macédoine, puisque c'était là le but qui restait à atteindre. En Macédoine il devait trouver de la besogne ; son séjour pouvait s'y prolonger, son retour se différer. Préoccupé des soins que réclamait une église difficile à gouverner (1 Tim. I, 20 ; IV, 1 suiv. ; V, 15), et de la jeunesse et de l'inexpérience de son remplaçant (chap. IV, 12), il écrit à celui-ci pour l'acquit de sa conscience et afin de retrouver la tranquillité d'esprit dont il avait besoin pour ce qui restait à accomplir avant son retour.

On conviendra peut-être que tout cela présente quelque apparence de vérité psychologique ; autre chose est d'examiner froidement si cela s'accorde bien avec ces simples paroles que nous lisons en tête de l'épître : «Je t'ai prié de rester à Éphèse pendant que j'irais en Macédoine», et qui sont censées se rapporter à un dernier entretien du disciple avec le maître, qui aurait eu lieu au moment où celui-ci allait mettre le pied dans le navire qui devait le conduire en Crète. Nous n'osons croire que cela soit de nature à faire taire les doutes, et nous sommes dans le cas de dire que

la question chronologique en laisse subsister de bien sérieux, au moins à l'égard de l'une des deux épîtres. Voyons si les deux autres catégories d'arguments apportent quelque nouvelle lumière au débat.

IV.

De nos jours on a très-bien compris que, pour établir l'inauthenticité d'un ancien document, comme le sont nos épîtres pastorales, il ne suffit pas d'être arrêté par quelque difficulté extérieure, telle que celle que nous venons de discuter, mais qu'il faut aussi pouvoir reconnaître le but de l'auteur qui, pour faire accepter son œuvre, s'est paré d'un nom d'emprunt. L'attention de la critique s'est donc portée de préférence sur les éléments polémiques de ces épîtres, et l'on a cru y découvrir l'intention de combattre le gnosticisme du second siècle et plus particulièrement le système de Marcion. Si cette assertion pouvait se démontrer d'une manière irréfragable, la question d'authenticité serait résolue d'emblée. Car personne aujourd'hui, pour neutraliser la force de cet argument, ne dira que Paul, en sa qualité d'apôtre inspiré, pouvait facilement prédire ce qui se passerait un siècle après sa mort, et trouver nécessaire de prémunir ses contemporains Timothée et Tite contre des erreurs, qu'eux-mêmes ne devaient plus voir apparaître à l'horizon religieux. Voyons donc jusqu'à quel point les textes peuvent servir de base à cet argument.

Un premier fait qui nous frappe ici, c'est qu'avec ces textes on n'arrive pas du tout à se former une idée nette de la doctrine qui doit avoir été directement combattue par l'auteur des épîtres pastorales. Pourtant les divers systèmes gnostiques nous sont aujourd'hui si familiers, que nous devrions immédiatement reconnaître les traits distinctifs de l'un ou de l'autre d'entre eux, si réellement c'était à eux que nous aurions affaire ici. Mais loin de nous trouver en face d'une théorie clairement formulée, ou seulement de quelque principe fondamental et générateur propre à cette philosophie, et dont la réfutation, par conséquent, serait également précise et lucide, nous pouvons recueillir, dans le petit nombre de pages que comprennent ces deux pièces, des

éléments si variés et si divergents, qu'il nous est impossible de les faire servir à la construction d'un système déterminé. A côté de tendances évidemment judaïsantes, il est question de thèses directement contraires à la loi mosaïque, et le portrait qui est fait des adversaires, au point de vue moral, n'offre pas partout les mêmes couleurs. Il faudrait admettre que l'écrivain, qui a entrepris de combattre le gnosticisme dans ces deux épîtres, n'y a rien compris lui-même, qu'il n'a pas réussi à en saisir, soit l'essence, soit le développement dialectique. Sans doute, pour désigner l'enseignement qu'il rejette, il se sert du terme de *Gnosis*, en ajoutant que c'est à tort qu'il se pare de ce nom (1 Tim. VI, 20). Mais on se souvient que Paul aime à préconiser ce qu'il appelle ainsi, c'est-à-dire l'intelligence approfondie de la vérité, et qu'il se vante de la posséder (Rom. XI, 33; XV, 14. 1 Cor. I, 5. 2 Cor. XI, 6, etc.). Il la distingue soigneusement d'une autre, qui ne serait pas la bonne (1 Cor. VIII, 1). Ce qui est dit ici de la source de cette fausse *gnose* (1 Tim. IV, 2) et de son but (1 Tim. VI, 5. Tite I, 11), prouve surabondamment que nous n'avons pas besoin de la chercher dans les régions de la spéculation métaphysique. L'emploi seul du mot ne nous forcera donc en aucune façon de descendre jusqu'à l'époque où il a servi à désigner des théories philosophiques, avec lesquelles les docteurs de l'Église se sont vus dans la nécessité d'engager une lutte régulière et scientifique. Tout aussi peu nous pouvons reconnaître au vocable grec, par lequel l'auteur caractérise ceux qui fomentent des divisions dans la communauté (Tite III, 10), le sens qu'il a eu bien plus tard (un hérétique). Ni l'étymologie, ni l'usage ne justifient cette interprétation. Le contexte fait voir clairement qu'il s'agit de querelles et de désordres, et des passages comme 1 Cor. XI, 19. Gal. V, 20, écarteront jusqu'au moindre doute à cet égard pour quiconque voudra consulter l'original. Il ne nous semble donc pas que nos textes fassent ressortir la différence entre ce qui a été appelé plus tard une hérésie et l'orthodoxie.

Nous irons plus loin et nous ferons remarquer que l'antithèse, dans ces épîtres, porte beaucoup plus sur les tendances morales que sur l'élément dogmatique, chez les personnes que l'auteur paraît avoir eues en vue, et ce n'est pas la spéculation, ce sont les mauvais penchants qu'il signale comme la cause de l'affaiblissement ou de la perte même de la vraie foi (1 Tim. I, 19; IV,

1 ss.; VI, 10. Tite I, 12 ss.) C'est le vice sous toutes ses formes, et les plus hideuses, qui est opposé à la saine doctrine (1 Tim. I, 10); c'est une conduite exemplaire qui est recommandée comme le critère de l'enseignement évangélique, et comme le meilleur moyen de le faire accepter (Tite II, 7 ss.). Aussi bien ne voyons-nous pas que le dogme chrétien soit accentué de préférence, ce qui aurait été indispensable s'il avait été mis en question ou directement attaqué. Au contraire, dans la longue énumération des qualités que doivent avoir les personnes chargées de la direction des églises (1 Tim. III. Tite I), il n'est guère parlé que des mœurs, de tempérance, de modération, de justice, de chasteté, de modestie, de désintéressement, d'honnêteté. Croit-on qu'un auteur écrivant vers le milieu du second siècle se serait imaginé avoir satisfait aux exigences de la polémique contre le gnosticisme, en lui opposant des évêques irréprochables, mais dont le savoir théologique n'aurait pas dépassé celui du commun des fidèles? Ou bien l'histoire, écrite pourtant par des adversaires, nous représente-t-elle Marcion et ses adhérents comme des gens dépravés, en face desquels il aurait fallu sauvegarder avant tout les principes de la morale la plus élémentaire? Et pour autant qu'il s'agit réellement de doctrines dans cette polémique, celle-ci exprime plutôt un sentiment de dédain et de mépris (1 Tim. I, 4, 6. Tite I, 10; III, 9, etc.), qu'un besoin de faire prévaloir la vérité théorique, qui n'est exposée nulle part, sur l'erreur qui tiendrait à la dénaturer. Est-ce que les controversistes du second siècle ont cru en venir à bout à si bon marché avec les erreurs qui troublaient et leurs églises et leur propre repos?

Mais la polémique des épîtres pastorales est surtout dirigée contre des tendances que nous serons autorisé à appeler judaïsantes (Tite I, 10, 14; III, 9. 1 Tim. I, 7 suiv., etc.). Les adversaires prétendaient être des docteurs de la loi. Est-ce que c'est ainsi qu'un contemporain de Marcion pouvait parler de l'enseignement de ce philosophe qui rejetait purement et simplement le code sacré des Juifs, comme n'étant pas émané du vrai Dieu, comme étant absolument contraire à l'Évangile? Si l'auteur est amené à dire: «Nous savons bien que la loi est bonne, si on l'applique d'une manière légitime», certes, ce n'est pas le langage d'un théologien qui aurait eu à défendre l'autorité de la loi contre des détracteurs hérétiques, mais c'est une concession faite à des gens qui exagéraient sa valeur aux dépens de celle de

l'évangile de la liberté (Rom. VII, 12, 14). Car l'auteur insiste sur l'insuffisance des œuvres et sur la nécessité de la grâce (Tite III, 5), et il dit expressément que la loi n'est pas faite pour le juste, mais pour ceux qui la rejettent (1 Tim. I, 9).

Nous ne nous arrêterons pas à la circonstance que l'apparition des faux docteurs semble être réservée à un avenir plus ou moins éloigné, en ce qu'elle est mise en rapport avec des prédictions relatives aux derniers temps (1 Tim. IV, 1). On veut y voir la preuve que l'auteur, tout en visant la situation contemporaine, affecte de prendre position en plein siècle apostolique, au point de vue duquel, sans doute, cette situation ne devait se réaliser que plus tard. Cette argumentation ne nous paraît pas être bien solide. Tous les apôtres parlent des derniers temps en peignant l'état des choses qu'ils ont sous les yeux. L'Apocalypse, dont l'époque est élevée aujourd'hui au-dessus de toute controverse sérieuse, suffit à elle seule pour établir ce fait. On ne s'étonnera pas davantage qu'un champion de l'Évangile, usé par la lutte incessante de l'apostolat, et songeant à la proximité possible de sa propre fin, ait été disposé à voir son horizon se charger de nuages, et travaillé par de tristes appréhensions pour l'avenir (Actes XX, 30. 2 Tim. III, 1 ss.; IV, 3).

Dans tout ce que nous venons de relever, il n'y a donc rien, ce nous semble, qui doive nous obliger de chercher les personnes ou les tendances combattues dans nos épîtres à une grande distance de l'époque apostolique proprement dite, et nommément dans celle qui a vu se former les divers systèmes gnostiques. Il y a cependant à considérer quelques autres éléments encore, lesquels, sans nous faire descendre aussi bas dans l'histoire de l'évolution de la pensée religieuse, pourraient sembler appartenir à une autre génération et à une autre plume, qu'à celle dont ils portent la marque officielle.

Parmi les reproches adressés aux faux docteurs, il y a celui qui est relatif aux prescriptions ascétiques du judaïsme, par exemple, au choix des mets. Des prescriptions de ce genre n'ont rien d'étrange par elles-mêmes. Elles sont consignées dans la loi, exagérées par l'usage, et maintes fois discutées par Jésus et l'apôtre Paul. Mais elles se trouvent ici étroitement liées à une défense formelle du mariage (1 Tim. IV, 3), chose absolument inconnue au judaïsme orthodoxe, et que nous ne saurions nous expliquer qu'en la ramenant à une conception foncièrement

dualiste, qui aboutissait au rejet de la matière, et qui dès le premier siècle a aussi produit la thèse que le Christ n'a pas eu de vrai corps matériel (le docétisme). Nous savons bien que, dans le sein même du judaïsme, il y a eu une secte qui s'imposait le célibat (les Esséniens), mais nous ne sachions pas que du temps des apôtres cette secte ait eu le moindre rapport avec l'Église. Si c'est de ce côté-là que venait la défense du mariage, ce ne peut avoir été qu'à une époque plus récente. Or, il faut se rappeler que Paul n'était pas du tout l'adversaire du célibat. Il le recommande même très-chaudement, et tout en réservant la liberté d'un chacun, il déclare que pour son compte il le préfère, et il exprime le désir que tout le monde suive son exemple (1 Cor. VII, 7). Il engage les pères de famille à ne marier leurs filles que dans le cas qu'ils auraient à craindre quelque danger pour leur honneur, et à *persister* dans le refus, si cela n'était pas le cas (*ibid.*, v. 36 ss.). Quant aux veuves, il leur *permet* de se remarier; cependant il ajoute (v. 40) qu'il les estime plus dignes et plus heureuses si elles ne le font pas. Maintenant, que lisons-nous ici? La recommandation formelle que les veuves doivent se remarier, tant qu'elles sont d'âge à le faire (1 Tim. V, 14); la déclaration que la maternité est chose désirable, et même un moyen de salut (chap. II, 15). En général, il y a à dire que, tandis que l'apôtre Paul, tout en assignant à la femme une autre place qu'à l'homme dans la société, efface toute différence entre les sexes, au point de vue religieux (Gal. III, 28), et va jusqu'à trouver, dans l'union conjugale, l'image de l'union entre Christ et l'Église (Éph. V, 25 suiv.), ici l'inégalité des deux sexes est représentée comme primordiale (1 Tim. II, 13 ss.) et le portrait de la femme n'est rien moins que flatté. A voir comment l'auteur s'exprime sur le compte de l'autre sexe (chap. V, 11 suiv.), on doit croire qu'il a fait à cet égard des expériences bien tristes, et cela dans cette même communauté d'Éphèse (et si peu de temps après sa fondation!) à laquelle il aurait adressé la lettre que nous avons citée tout à l'heure comme attestant des vues toutes différentes.

A plusieurs reprises il est question de généalogies et de mythes ou fables, qu'auraient étudiées ou débitées les gens dont l'écrivain déplore la funeste influence sur les esprits (Tit. I, 14; III, 9. 1 Tim. I, 4; IV, 7). Qu'est-ce que ces fables ou ces généalogies? On s'est hâté d'y voir les éons de certains systèmes gnostiques.

ces êtres intermédiaires au moyen desquels la philosophie dualiste prétendait combler l'abîme entre l'être infini et le monde matériel. Si cette explication était juste, nous serions positivement en plein second siècle. Mais nous ne saurions admettre qu'un auteur de cette époque se fût contenté de qualifier dédaigneusement une pareille conception de discussion oiseuse, de sotte question, de fable judaïque, de conte de vieille femme, sans proclamer bien hautement le principe du monothéisme le plus absolu qui est à la base de la religion biblique, d'un bout à l'autre du code sacré. Encore ne faut-il pas perdre de vue que ces mêmes contes sont partout mis dans un rapport intime avec ce qui est appelé des disputes relatives à la loi, ou encore un exercice corporel, c'est-à-dire un ascétisme malsain. Tout cela nous fait présumer qu'il s'agit de ces spéculations relatives aux anges, dont les premières traces se trouvent dans la littérature juive des deux derniers siècles avant l'ère chrétienne, et qui plus tard ne sont pas restées étrangères aux croyances populaires dans le sein de l'Église. Elles paraissent avoir été cultivées surtout chez les Esséniens ; elles ont conduit tantôt à des initiations mystérieuses, tantôt aussi elles sont devenues un moyen d'exploiter la crédulité du public, dans un siècle où la superstition, et le goût de prétendues sciences occultes, prenait de plus en plus la place de la foi religieuse. Il y est déjà fait allusion dans l'épître aux Colossiens (II, 18, et dans 2 Tim. III, 8) ; ici cependant il semble que cette tendance a pris des formes plus caractéristiques, et qu'elle s'est élevée à la hauteur d'une théorie. La même observation s'imposera au lecteur qui voudra lire, l'une à la suite de l'autre, l'épître à Timothée et celle aux Éphésiens, quel que soit d'ailleurs le jugement critique qu'il porte sur cette dernière. Elles ne sauraient dater toutes les deux de la même époque, ni avoir en vue un état de choses identique.

Si les deux points dont il vient d'être parlé peuvent faire pencher la balance en faveur de l'opinion qui assigne aux épîtres pastorales une origine différente de celle que réclame leur titre et la tradition, en revanche il y en a un autre que nous ne croyons pas devoir ranger sur la même ligne, bien qu'il ait souvent été allégué à cet effet. C'est un passage de la seconde à Timothée (II, 18), où il est fait mention de deux individus qui auraient dit que la résurrection a déjà eu lieu et qui auraient ainsi renversé la foi de plusieurs. Ce fait peut parfaitement s'être produit dans

le sein même de la première génération de chrétiens d'origine grecque. On n'a qu'à se rappeler combien la croyance à la résurrection de la chair, si profondément enracinée dans l'esprit des Juifs, au point que la modification que Paul y a voulu apporter n'a pas réussi à prévaloir, rencontrait d'opposition chez les païens (comp. 1 Cor. XV) et était accueillie par un sourire moqueur dans un milieu dont les besoins religieux, si tant est qu'il en eût, étaient pleinement satisfaits par l'idée du Tartare et des Champs élysées (comp. Actes XVII, 32). Y a-t-il de quoi s'étonner si des chrétiens, croyant à l'immortalité de l'âme, et embrassant avec chaleur la doctrine de la régénération, sont arrivés à se persuader que cette résurrection était la seule essentielle et ont rejeté une conception trop matérialiste? Cette idée est-elle donc si opposée à l'Évangile? (Jean V, 24. 1 Cor. XV, 19 suiv.) D'un autre côté on ne trouvera pas que ce soit chose inadmissible, que Paul ait écarté une assertion trop tranchante et qui semblait devoir aboutir à une négation absolue de ce qui, après tout, était un élément indispensable de la foi.

Il nous reste donc, à la suite de l'examen de cette seconde série de faits, quelques doutes assez sérieux quant à la possibilité de loger dans la période des premiers débuts de la théologie chrétienne, et de mettre sur le compte de Paul même, certaines discussions dogmatiques auxquelles il est fait allusion dans les deux épîtres que nous analysons en ce moment. Joints à l'énigme chronologique, qui subsiste à l'égard de la première à Timothée, ces doutes ne laissent pas d'avoir leur poids. Nous accorderons cependant que la présomption qui en résulte n'équivaut pas encore à un argument décisif, qui nous permettrait dès à présent de regarder le débat comme clos et terminé, de manière à donner gain de cause à la thèse de l'inauthenticité. Nous pouvons donc aborder la troisième catégorie de textes discutables, sans encourir le reproche de nous laisser guider par un préjugé.

V.

La dernière question dont la critique aura à s'occuper, c'est celle de savoir si les données fournies par les épîtres pastorales, relativement à l'organisation des églises, s'accordent avec ce que nous en apprenons par les autres écrits du Nouveau Testament.

ou si elles trahissent un état des choses tel qu'il ne s'est produit que bien plus tard. Cette question est même, à notre avis, la plus importante de toutes, par la raison que ces épîtres sont évidemment écrites dans le but de régler les formes sociales, et que c'est dans le même but qu'au second siècle, et plus tard encore, il a été publié une série de pièces apocryphes, qui mettaient sous le couvert des apôtres, ou de leurs premiers successeurs, des institutions qui avaient une origine plus récente. Tels furent les Canons dits apostoliques, les Constitutions apostoliques, les lettres d'Ignace, et autres documents analogues. Il convient donc d'examiner soigneusement, si ce qui est prescrit ici aux délégués de l'apôtre peut bien avoir appartenu à son époque, ou si cela porte le cachet d'un autre âge.

Ici encore, c'est surtout l'épître à Timothée qui devra être l'objet d'une étude sérieuse, d'abord parce qu'elle fournit à la discussion un plus grand nombre de faits, et ensuite parce que nous sommes mieux renseignés, par d'autres documents, sur les antécédents de l'église d'Éphèse. La première prédication de l'Évangile dans cette ville remonte à l'an 54 (Actes XVIII, 19) ; mais il n'y a pas lieu de songer à la fondation immédiate d'une communauté distincte, à cette époque (chap. XIX, 9). Or, ce qui est raconté dans ce dernier passage, ne peut être arrivé au plus tôt que vers la fin de l'an 56. On se demandera donc si l'église peut avoir été dans la situation indiquée par les textes, deux ou trois ans après ?

Les progrès du christianisme doivent y avoir été étonnamment rapides ; cela ne souffre pas de difficulté. Le chap. XIX des Actes l'atteste d'une manière indirecte, l'Apocalypse (chap. II et III) le confirme, en constatant le fait pour toute la province. Pour ce qui concerne l'organisation elle-même, la critique s'est rendu la tâche très-facile, en suspectant le témoignage de presque tous les écrits du Nouveau Testament, dans lesquels on pouvait puiser des renseignements sur les institutions ecclésiastiques des temps primitifs. Cependant il en reste assez sans cela, qu'on peut invoquer à l'appui des données à recueillir dans les épîtres pastorales. Il y a des diacres à Corinthe et même des diaconesses (1 Cor. XVI, 15. Rom. XVI, 1 ; comp.: Phil. I, 1). Le passage 1 Cor. XII, 28, comp. Rom. XII, 7, s. suppose une organisation plus ou moins complète, sans que nous ayons même besoin de recourir aux indications fournies par les Actes des Apôtres. La collecte, dont il

est itérativement question dans les épîtres de Paul (1 Cor. XVI, 2. 2 Cor. VIII, IX), nous autorise à songer à l'existence d'un service régulier des pauvres, et à défaut de ce qui est dit aux Actes, chap. VI, nous pouvons en appeler à l'esprit de charité fraternelle, que personne ne refusera aux premières associations de fidèles. Les agapes sont un fait acquis à l'histoire (1 Cor. XI). Elles aussi ont dû provoquer des mesures d'ordre. Des anciens (presbytres) existaient déjà dans la synagogue. Nous les rencontrons dans les épîtres sous différents noms (Phil. I, 1. 1 Thess. V, 12. Éph. IV, 11. Act. XX, 17, 28), ce qui nous met en présence d'un état des choses non encore définitivement arrêté. Cette promiscuité des titres se retrouve Tite I, 5, 7.

Avec tout cela nous ne sortons donc pas de la sphère apostolique. Il en sera de même de l'imposition des mains, mentionnée 1 Tim. IV, 14; V, 22, dont il est déjà parlé dans l'Ancien Testament, et qu'on aurait tort de regarder comme un indice de la distinction de deux ordres, des ecclésiastiques et des laïques, et une scène comme celle décrite 2 Tim. I, 6, sera d'autant plus touchante et plus palpitante de vérité, qu'on s'abstiendra davantage de toute arrière-pensée de ce genre. Dans 1 Tim. VI, 12, il n'est certainement pas question d'une confession de foi dans le sens ordinaire de ce mot: on n'a qu'à lire la ligne suivante pour s'en convaincre. Ailleurs on n'a pas besoin de s'arrêter à la défense faite aux femmes de parler en public (1 Tim. II, 11); nous savons de reste que cela n'était pas superflu dès les premiers temps (1 Cor. XI, 5; XIV, 34).

Jusque là nous n'avons donc pas découvert dans ces écrits des institutions ecclésiastiques qui seraient de nature à en faire reculer la composition fort au-delà du siècle apostolique. Cependant il y a d'autres éléments qui nous font hésiter, et sur lesquels nous nous permettrons d'appeler l'attention de nos lecteurs avant de conclure.

Et tout d'abord, il nous est impossible de comprendre comment Paul aurait été amené à écrire de pareilles lettres à Tite et à Timothée. Admettons même qu'il ne se soit arrêté que bien peu de temps dans l'île de Crète : il avait pourtant son ami et collègue avec lui, et tout ce qu'il lui écrit dans ces trois pages, il pouvait le lui dire verbalement dans un quart d'heure. Au bout du compte, c'étaient des choses tellement élémentaires, (et que le fidèle compagnon de voyage, l'homme de confiance de l'apôtre,

avait dû déjà aider à organiser dans maint autre endroit), que nous sommes surpris à juste titre de les lui voir inculquées ici comme s'il n'en avait jamais entendu parler. Si l'on voulait objecter que ce devait être moins une instruction adressée au disciple, qu'une lettre de créance à présenter aux églises, afin qu'il pût agir avec une certaine autorité, nous demanderions encore si Paul ne l'a donc pas introduit lui-même partout où il prêchait? En vérité, l'épître est encore plus singulière, si on la considère comme lettre de créance, que si l'on se décide à supposer que Tite, sans elle, n'aurait su que faire.

Mais laissons cela et voyons si la chose se présente sous un aspect plus naturel en tant qu'elle regarde le délégué d'Éphèse. Paul avait vécu dans cette ville pendant des années et Timothée y avait été avec lui antérieurement à la rédaction de l'épître. Comment croire que, pendant tout ce temps, l'apôtre n'ait rien fait pour l'organisation de cette importante église? ou, s'il restait encore quelque chose à faire, qu'il n'ait pas pu donner les directions nécessaires de vive voix? Nous ne voyons vraiment pas comment on répondrait à ces questions. Et si, à la rigueur, on peut comprendre que l'épître à Tite se renferme dans les généralités, puisque là il s'agit d'un terrain nouvellement conquis à l'Évangile, on s'étonne de trouver le même caractère à mainte partie de celle à Timothée, lequel restait dans une ville où Paul avait demeuré si longtemps et où la base de l'organisation devait être jetée d'ancienne date? A Éphèse, l'apôtre avait des amis, de nombreuses connaissances, tous les détails de la situation devaient lui être familiers, et pas le moindre petit mot ne vient donner une couleur locale à des instructions qui, telles qu'elles sont consignées ici, pouvaient s'adresser à n'importe quelle autre église, lors même que l'auteur n'y aurait jamais mis le pied.

Ajoutez à cela que Timothée y est représenté comme un jeune homme dont l'autorité risquait d'être méconnue à cause de son âge même (1 Tim. IV, 12). Mais ce même Timothée a déjà été le conseiller et directeur des églises de Macédoine, après le départ de Paul, en l'an 53 (1 Thess. III, 2); plus tard, il avait reçu la mission, bien autrement difficile, d'aller mettre l'ordre dans l'église de Corinthe (1 Cor. IV, 17; XVI, 10); il avait été longtemps à Éphèse : comment croire que l'apôtre ait craint qu'il ne parût pas assez mûr pour y rester? Pourquoi donc, s'il doute, l'y laisse-t-il seul? Il n'y avait donc aucun chrétien d'un âge respec-

table qui fût digne de sa confiance? Et notez bien que toutes ces questions, et les objections qu'elles représentent, deviennent beaucoup plus graves, si nous reculons la date de l'épître, et si nous nous retranchons derrière l'hypothèse de la seconde captivité. Et que penser de l'apôtre qui aurait négligé jusque là de prendre des mesures d'ordre, en partie de première nécessité, pour une grande communauté, et qui même alors ne les aurait pas prises directement, mais en aurait chargé un jeune homme, auquel il craignait que son public ne manquât de respect? Tout cela n'a-t-il pas plutôt l'air d'être un reflet de l'idée que se faisait une autre génération du rapport entre ces deux hommes, l'un tout vieux, l'autre tout jeune?

Un autre indice de ce point de vue, c'est l'assertion faite par l'auteur, sous la foi du serment, qu'il est l'apôtre des gentils (1 Tim. II, 7). Que Paul aimât à parler de cette mission spéciale, dont il s'honorait, et qu'il tenait à remplir avec autant d'intelligence que de dévouement, cela n'a pas besoin d'être rappelé ici. Il le dit aux églises auxquelles il écrit, il y revient au moment où il croit prendre la plume pour la dernière fois (2 Tim. I, 11); tout cela est dans la nature des choses. Mais pourquoi donc ce serment solennel en face d'un ami qui était bien le dernier des hommes qui dût douter de cet apostolat? Ce qui allait parfaitement bien avec des gens qui ne le connaissaient pas, ou qui pouvaient avoir des préventions contre lui (Rom. IX, 1), nous semble hors de propos dans une circonstance si absolument différente.

Il y aurait encore à relever quelques autres points qui donnent à penser. Est-ce l'effet d'un simple hasard que l'auteur, toutes les fois qu'il prononce le mot d'*episcopos*, se sert du singulier, tandis qu'il emploie le pluriel quand il parle des presbytres et des diacres? ou bien devons-nous y voir la trace d'un progrès déjà accompli dans le sens du gouvernement monarchique des églises? Puis, que signifie l'injonction que les anciens, qui ont fait leur devoir, et surtout ceux qui ont donné l'enseignement, doivent recevoir un double honneur (1 Tim. V, 17)? Sans doute, nous ne songerons pas là à un traitement qui serait augmenté en vue de services rendus, mais comment cette recommandation s'accorde-t-elle avec le principe si nettement formulé dans le 12e chap. de la première aux Corinthiens, ou avec la maxime de Jésus (Luc XVII, 10)? Quand Paul invite ses églises à reconnaître

les services de leurs directeurs, il parle autrement (1 Cor. XVI, 16. 1 Thess. V, 12). La prescription (1 Tim. III, 6) qu'un chef d'église ne doit pas être un nouveau converti, un néophyte (expression qui elle-même a déjà un parfum tant soit peu officiel), est très-sensée, dès qu'une communauté existe depuis assez longtemps pour qu'on ait le choix ; mais où en prendre d'autres quand elle est fondée depuis peu ? La défense d'admettre à des fonctions ecclésiastiques quelconques des hommes qui se seraient remariés après avoir perdu leur première femme (Tite I, 6. 1 Tim. III, 2, 12), est certainement peu conciliable avec la largeur de vues et la prudence que nous reconnaissons à Paul quand il traite les rapports conjugaux ; elle ne l'est pas du tout avec son principe de l'égalité de tous les membres de l'Église, et contient déjà les éléments de la division des deux ordres. Les secours à donner aux indigents sont de l'essence même de la charité chrétienne, et nous sommes convaincu qu'elle a été partout exercée avec un dévouement au-dessus de tout éloge. Mais est-ce bien cette charité enthousiaste et même généreusement irréfléchie des débuts (Actes II, 44 suiv. ; IV, 34 suiv.) qu'on retrouve dans les mesures de police consignées dans 1 Tim. V, 9 suiv. ? On dresse un catalogue des veuves à secourir, on examine leurs antécédents, on exclut celles qui auraient été mariées deux fois ; on fixe une limite d'âge au-dessous de laquelle elles n'auront rien à demander ; à celles qui ne l'ont pas encore atteinte, on donne le charitable conseil de se remarier, de s'occuper de leur ménage et de prendre garde à leur réputation. Ah, nous croirons volontiers qu'à une certaine époque de pareilles mesures sont devenues nécessaires pour prévenir les abus, pour empêcher que la communauté ne fût exploitée par la cupidité ou la paresse ; mais est-ce bien là l'idée que nous avons à nous faire d'une église naissante, composée de personnes pieuses et pleines de ferveur ? Déjà quelques-unes, dit l'auteur (v. 15), se sont détournées, se sont laissé séduire par Satan !

Pour corroborer les doutes que peuvent suggérer les passages cités, il y aurait peut-être d'autres textes à produire encore. De fait, dans les ouvrages modernes, le catalogue de ces textes suspects est bien plus long. Mais nous aimons mieux nous borner à ceux qui ont été signalés, que de presser la lettre, au risque de lui donner une fausse couleur, pour le plaisir d'enlever les suffrages par la masse des preuves plutôt que par leur

évidence. Nous avons même tenu à présenter sous un jour favorable beaucoup d'éléments de la discussion qui ont servi à nos devanciers à une tout autre fin.

En nous résumant maintenant, nous constatons que les difficultés soulevées par la question chronologique, et qui nous paraissaient insolubles relativement à la première à Timothée, se sont aggravées dans une certaine mesure par des considérations puisées dans la polémique et dans l'enseignement des deux épîtres, et ont dû nous paraître concluantes à la suite de l'examen des parties relatives à l'organisation des églises.

Nous ferons cependant deux réserves, par lesquelles nous nous séparons de la majorité des critiques contemporains. Nous ne sommes pas tout à fait sûr que les deux épîtres soient de la même époque. Celle à Tite est beaucoup plus simple et donne moins de prise au soupçon ; ce qui n'empêcherait pas qu'elles aient été composées toutes les deux par le même écrivain, et surtout dans le même but. Celle à Timothée n'est en partie que la reproduction de l'autre, en même temps elle fait des emprunts, très-faciles à reconnaître, à celle que nous appelons la seconde à Timothée. Ensuite nous nous refusons positivement à reculer l'époque de la composition jusque vers le milieu du second siècle. Ni la théologie qui y est enseignée accidentellement, ni celle qui y est combattue, ne nous force de descendre si bas. La première n'ajoute rien de nouveau à celle des épîtres pauliniennes, on pourrait même dire qu'elle reste un peu en arrière (1 Tim. II, 5) ; la seconde ne laisse reconnaître nulle part un système gnostique plus ou moins arrêté. Mais on voit, par ces documents, que l'Église commençait à sentir le besoin de consolider ses usages, nés, dans l'origine, de circonstances locales et pour ainsi dire spontanément. Elle a déjà pris un grand développement, elle se trouve en face d'exigences nouvelles, elle a reçu dans son sein des éléments très-hétérogènes ; l'esprit et la foi ne suffisent plus pour sa conservation, il lui faut désormais l'ordre et la règle sociale. Nous avons devant nous un premier essai de codification, et l'on pouvait d'autant plus être porté à mettre la forme sous le patronage d'un nom illustre, que, à vrai dire, c'était à lui qu'on était redevable de la chose la plus essentielle.

A TITE

Paul, serviteur de Dieu, et apôtre de Jésus-Christ, pour la foi des élus de Dieu et la connaissance de la vérité religieuse, basées sur l'espérance de la vie éternelle que le Dieu qui ne ment point a fait annoncer d'avance depuis un temps immémorial (lequel a aussi révélé sa parole à l'époque choisie par lui, au moyen de la prédication qui m'a été confiée par ordre de Dieu notre sauveur), à Tite, mon fils légitime relativement à notre commune foi, grâce et paix de la part de Dieu le père et de Jésus-Christ notre Sauveur !

I, 1-4. Ce préambule, dont les idées se dégagent assez difficilement de leur forme lourde et embarrassée, comme c'est d'ailleurs le cas dans presque toutes les épîtres de Paul, nous paraît d'autant plus traînant et singulier qu'il s'adresse à un ami intime, qui n'avait nullement besoin d'être éclairé sur la nature de l'apostolat, ni convaincu de la mission personnelle de Paul. La solennité du ton est donc de nature à nous surprendre. Voyez à ce sujet ce qui a été dit dans l'Introduction.

Les phrases sont en partie assez obscures pour avoir pu recevoir des interprétations différentes. Voici le sens qu'exprime notre traduction : Paul, en sa qualité d'apôtre, a reçu la mission de travailler à ce que ceux que Dieu a *élus*, acceptent aussi la *foi* et deviennent croyants, et arrivent à la ***connaissance*** de la

vérité religieuse (évangélique), litt. : à la vérité qui est relative à la piété (et non à tel autre ordre de faits qui pourrait être l'objet d'un enseignement). L'élection est le fait de Dieu, antérieur à l'existence même des individus ; elle se réalise objectivement dans ceux-ci au moment où, par suite de la prédication de l'Évangile, chacun à son tour ressent en lui-même l'effet de sa vocation.

La foi et la connaissance de la vérité sont basées, à leur tour, sur l'*espérance* de la vie éternelle, dans un double sens : 1° Cette espérance a été prêchée longtemps *avant* l'Évangile par les prophètes, et est ainsi devenue le point de départ des aspirations religieuses parmi les hommes. Cela est surtout vrai quand on se rappelle combien les croyances messianiques des Juifs ont préparé le terrain à l'Évangile. 2° Cette même espérance est, en sa qualité de promesse permanente, une espèce de *sanction* pour la foi, un élément inséparable de celle-ci (comp. Rom. I, 1, 2. 1 Cor. II, 7. Éph. III, 5, etc.). C'est surtout par la phrase que nous avons mise en parenthèse, pour mieux faire ressortir le rapport des idées entre elles, que l'on voit que l'auteur distingue ici la *révélation* récente, faite à un moment choisi de l'histoire et devant être définitive et complète, de ces promesses préalables et antiques qui n'indiquaient clairement que le but de Dieu, et non encore son plan et ses moyens, mais qui n'en étaient pas moins sûres et positives, puisqu'elles venaient de la bouche d'un Dieu véridique.

Nous relevons en passant le terme de Sauveur appliqué à Dieu. Ce terme ne se trouve que dans les épîtres à Tite et à Timothée, bien que l'idée qu'il énonce se rencontre aussi ailleurs (1 Cor. I, 21). Comme le même terme est aussi appliqué à Christ, auquel il est resté de préférence dans le langage chrétien, il y aura tel passage où l'on peut hésiter à l'égard du choix de la personne désignée par l'auteur, tandis qu'ailleurs il est clair qu'il n'a pas entendu réserver ce titre à l'une des deux seulement (Tite III, 4 suiv.). Cependant il sera juste de dire qu'il revient plus fréquemment pour Dieu le père. Et le *Dieu sauveur* de notre texte est positivement le père, car c'est toujours au père que Paul fait hommage de sa mission (1 Cor. I, 1. 2 Cor. I, 1. Éph. I, 1. Col. I, 1).

Tite est le *fils* de Paul, relativement *à la foi* qu'ils professent tous les deux, et que l'un a reçue de l'autre ; comme ailleurs

Timothée (1 Cor. IV, 17) est son fils *dans le Seigneur*, c'est-à-dire son fils spirituel, son disciple dans l'Évangile. Et il est fils *légitime*, en tant que ce lien religieux, qui leur est commun, n'est altéré par aucun élément étranger et discordant.

[5] C'est pour cela que je t'ai laissé en Crète, afin que tu arrangeasses ce qui restait à faire, et que tu établisses dans chaque ville des Anciens, comme je te l'avais recommandé, si quelqu'un est irréprochable, mari d'une seule femme, ayant des enfants chrétiens, et qui ne soient pas insubordonnés ou signalés comme menant une vie dissolue. Car le chef de la communauté doit être irréprochable, en sa qualité d'intendant de la maison de Dieu; point arrogant, ni emporté, ni ivrogne, ni violent, ni avide de lucre; mais hospitalier, aimant à faire le bien, sage, juste, saint, sobre, attaché à la parole authentique, selon qu'elle a été enseignée, de sorte qu'il puisse aussi donner l'instruction dans la saine doctrine et réfuter les contradicteurs.

I, 5-9. Les *Anciens* sont plusieurs fois mentionnés dans les Actes, comme chefs et directeurs des communautés chrétiennes; il en est aussi question dans les épîtres de Pierre (chap. V, 1) et de Jacques (chap. V, 14); jamais dans celles de Paul, à l'exception du passage que nous avons sous les yeux et d'un autre au 5e chapitre de la 1re à Timothée. Le nom et la charge sont empruntés à la Synagogue. Dans les églises grecques on substitua dès l'abord, à ce qu'il paraît, à ce nom d'origine juive, un nom grec, *episcopos*, le surveillant, l'inspecteur, lequel est employé, dans les écrits apostoliques, comme synonyme de l'autre (comp. Act. XX, 17 et 28. 1 Pierre V, 1 et 2. Tite I, 5 et 7), de manière que ces écrivains s'en servent alternativement en parlant des mêmes personnes. Ce dernier nom se rencontre aussi dans l'épître aux Philippiens I, 1. Leur nombre, dans chaque localité, paraît avoir été indéterminé, et notamment on ne peut pas prouver qu'il n'y en ait eu, dès le commencement, qu'un seul à la tête de chaque église (Jaq. et Actes, l. c.). C'est de ces noms de *presbyters* et *episcopes*, que se formèrent ceux de *prêtres* et d'*évêques*, mais la notion qui s'attachait à ces termes, à partir du second siècle, était encore étrangère au premier.

Parmi les qualités que l'apôtre demande au chef de la communauté, il y a aussi celle qu'il soit *mari d'une seule femme* (comp. 1 Tim. III, 2). Comme la polygamie n'était plus dans les mœurs

des Juifs, et n'avait jamais été dans celles des Grecs, il est impossible de songer à elle à cette occasion. Ce serait d'ailleurs chose singulière qu'un apôtre défendît à quelques-uns seulement ce qu'il aurait dû défendre à tous, si le besoin d'une pareille défense s'était fait sentir quelque part; tandis que les autres vices et défauts, mentionnés ici comme devant être absolument étrangers aux Anciens, sont signalés ailleurs comme incompatibles avec les principes chrétiens en général. Mais tout aussi peu l'auteur aura parlé ici de la débauche dans le sens ordinaire du mot, bien que cela ait été une recommandation très-nécessaire et reproduite fréquemment dans les épîtres de Paul. Car toutes les fois qu'il vient à toucher ce point, il se sert d'expressions propres, simples et directes. La phrase : *être le mari d'une seule femme*, pour dire : ne pas vivre dans le concubinage, aurait quelque chose d'étrange sous la plume d'un moraliste sévère, et rappellerait plutôt les équivoques plus ou moins inconvenantes du langage moderne. Cela se voit surtout quand on compare la phrase correspondante (1 Tim. V, 9) : *la femme d'un seul mari*, par laquelle l'auteur indique l'une des qualités qu'il exige d'une personne qui doit être, le cas échéant, assistée par la communauté. Comment s'imaginer qu'il ait choisi une pareille expression pour dire qu'une personne ne s'est jamais écartée des devoirs de la chasteté, lui dont le vocabulaire était pourtant assez riche pour nommer les choses par leur vrai nom ! Il n'y a donc pas à hésiter, il est question ici de faire la part à l'opinion publique qui (chez les Grecs) jetait une certaine défaveur sur le *second* mariage. Nous savons que Paul ne l'interdisait pas d'une manière absolue (1 Cor. VII, 9, 39. 1 Tim. V, 14), mais il ne le désire pas non plus (1 Cor. VII, 8), et comme le public, même dans la société païenne, partageait à cet égard ses scrupules, il n'est pas étonnant qu'on ait exigé que ceux du moins qui devaient servir de modèles aux autres, ne pussent pas être exposés à des reproches, même exagérés. Il y a bien des choses dont les directeurs spirituels des églises doivent s'abstenir, bien qu'elles ne soient pas blâmables en elles-mêmes et d'une manière absolue. L'église grecque a maintenu rigoureusement jusqu'à nos jours la règle établie ici, et au siècle passé un mouvement très-prononcé dans le même sens a eu lieu en Angleterre, comme doivent se le rappeler les lecteurs du *Vicar of Wakefield*.

Les autres qualités mentionnées dans le texte n'ont pas besoin

d'explication. Les trois épithètes de *juste, saint, sobre*, représentent à peu près ce que la morale moderne appelle les devoirs envers le prochain, envers Dieu et envers soi-même (comp. chap. II, 12). L'église étant la *maison de Dieu* (1 Tim. III, 15. 1 Cor. III, 10), celui qui la dirige et en surveille les intérêts, moraux ou matériels, remplit une charge analogue à celle de l'*intendant* (1 Cor. IV, 1) ou économe. L'allégorie se reproduit chez Paul sous plusieurs formes, et l'on peut dire que c'était une de ses images favorites à cause de ses applications variées: aussi bien a-t-elle été conservée dans le langage homilétique.

Enfin notre texte fait ressortir, comme une dernière qualité essentielle, l'attachement à l'Évangile tel qu'il a été prêché d'abord par l'apôtre, et le talent d'enseignement, tant positif et direct, à l'usage des fidèles, que négatif et polémique, pour écarter les erreurs. L'auteur se trouve évidemment en face d'un état de choses, où les opinions commençaient à se séparer, où les controverses formaient déjà un élément notable de la vie ecclésiastique. Il parle donc d'une doctrine *saine*, en opposition avec toute doctrine malsaine, et menaçant de faire manquer son but à l'Évangile.

[10] Car il y a beaucoup de hâbleurs insubordonnés et de trompeurs, surtout ceux de la circoncision, auxquels il faut fermer la bouche ; des gens qui mettent le désordre dans des familles entières, en enseignant ce qui est hors de propos, en vue d'un gain honteux. Un des leurs, leur propre prophète, a dit: « Les Crétois sont toujours menteurs, méchantes bêtes, ventres paresseux. » C'est là un témoignage conforme à la vérité. Par cette raison, reprends-les vertement, afin qu'ils s'en tiennent à une foi saine, et ne prêtent pas l'oreille à des contes judaïques et à des commandements d'hommes qui se détournent de la vérité. Tout est pur pour ceux qui sont purs, mais pour ceux qui sont souillés et incrédules, rien n'est pur ; au contraire, leur intelligence et leur conscience sont souillées : ils prétendent connaître Dieu, mais ils le renient par leurs œuvres, étant détestables et rebelles, et incapables de toute bonne œuvre.

I, 10-16. Comme nous avons dû longuement parler dans l'Introduction de la nature et de l'objet de la polémique des épîtres à Tite et à Timothée, et essayer de déterminer le genre d'erreurs ou de désordres que l'auteur s'empresse de combattre, nous nous bornerons ici à quelques observations de détail.

La citation tirée d'un poëte grec et relative au caractère des Crétois, présente une certaine difficulté. Les pères de l'Église nous disent bien que le vers hexamètre, reproduit ici, appartient à un ancien sage ou philosophe contemporain de Thalès et de Solon, Épiménide, que les Grecs eux-mêmes auraient appelé un prophète. On s'est demandé comment Paul a pu avoir connaissance d'un auteur aussi ancien? mais il est fort possible que c'était un dicton proverbial attribué communément à une ancienne et respectable autorité ; et il est naturel de supposer que l'auteur l'ait recueilli quelque part dans la bouche du peuple et que l'épithète de prophète qu'il accorde à l'auteur présumé, signifie simplement qu'il adhère, pour sa part, au jugement qui y est exprimé. Mais ce qui est moins naturel, c'est qu'il applique, lui, à des *Juifs*, ce qui se disait des *nationaux* et que dans cette application faite d'abord (v. 13) aux *hâbleurs* et *trompeurs*, il passe (v. 14) sans autre transition à ceux qui sont les dupes de ces gens. Car évidemment ceux auxquels on doit fermer la bouche, ce sont ceux qui débitent les *contes judaïques*, etc., et ceux qu'on exhortera à ne point écouter les commandements d'*hommes qui se détournent de la vérité*, ce sont les chrétiens qui doivent être prémunis contre les séducteurs. Il en résulte que la phrase : *reprends-les vertement*, etc., a en vue les chrétiens crétois en général et non les faux docteurs.

Les dernières lignes de ce morceau s'expliqueront facilement dès qu'on maintient que les *commandements d'hommes* sont des règles ascétiques, prescrites comme absolument nécessaires au point de vue religieux, par des hommes qui déplaçaient ainsi le centre de gravité de l'Évangile, en attribuant à la forme une valeur qu'elle ne pouvait avoir. On prescrivait comme illicites des choses indifférentes en elles-mêmes et on inquiétait les consciences pour des devoirs imaginaires, relatifs surtout au choix des mets et à d'autres abstinences volontaires. L'essentiel est que le cœur soit pur ; là où cette condition fondamentale est remplie, il ne saurait y avoir d'impureté résultant de pratiques purement extérieures et conventionnelles (comp. 1 Cor. VIII ; X. Rom. XIV ; XV). Ces dernières sont prisées de préférence par ceux qui n'ont pas la pureté véritable ; mais il est certain que la souillure intérieure, celle de l'intelligence et de la conscience, c'est-à-dire l'erreur morale, soit théorique, soit pratique, exerce une influence corruptrice sur la vie entière, de sorte que même

dans les choses autrement indifférentes, on est amené à des actes contraires au devoir. La vertu d'un homme au cœur pur ne sera pas compromise par une certaine liberté dans les choses indifférentes ; tandis que celui dont le cœur est corrompu, est exposé à pécher même dans les jouissances permises. En général, la théorie (*connaître Dieu*) n'a aucune importance ; il s'agit de savoir ce que vaut la pratique.

[1] Mais toi tu prêcheras ce qui convient à la saine doctrine : que les hommes d'un âge mûr soient sobres, graves, sages, en parfaite santé quant à la foi, à la charité, à la patience ; que les matrones pareillement s'appliquent à une sainte modestie dans leur tenue, qu'elles ne soient pas médisantes, ni adonnées à des excès de boisson, qu'elles sachent donner de bonnes instructions pour diriger sagement les jeunes femmes à aimer leurs maris et leurs enfants, à être sages, chastes, ménagères, bonnes, soumises à leurs maris, pour que la parole de Dieu ne soit pas décriée. De même tu exhorteras les jeunes gens à être sages, donnant toi-même à tous égards l'exemple des bonnes œuvres, de la pureté dans l'enseignement, de la gravité, d'une prédication saine et irrépréhensible, afin que l'adversaire soit confondu, en ne pouvant rien dire de mal sur notre compte. Aux esclaves, tu recommanderas d'être soumis à leurs maîtres, de chercher à leur plaire en toutes choses, de ne pas les contredire, de ne rien dérober, mais de montrer toujours une parfaite fidélité, afin de faire honneur en toutes choses à la doctrine de Dieu notre sauveur.

II, 1-10. Instructions générales relatives à l'objet de la prédication. Ce qui nous frappe ici tout d'abord, c'est la tendance toute pratique que l'auteur veut qu'on donne à l'enseignement. Ce sont les éléménts mêmes d'une morale sociale on ne peut plus simple, qu'il veut faire inculquer avant tout ; et l'on n'a pas de peine à se persuader que c'est surtout dans les premiers temps du christianisme, où les communautés se recrutaient dans une population auparavant abandonnée à elle-même et sans instruction de ce genre, que le besoin d'un pareil enseignement a dû se faire sentir impérieusement. Il faut se rappeler ce que des passages comme 1 Cor. VI, 9-11, et autres semblables, nous permettent d'entrevoir. Plus tard, d'autres préoccupations vinrent rejeter sur le second plan cet élément de la prédication.

Pour les détails, nous pouvons nous borner à quelques remarques : *Foi, charité* et *patience* (cette dernière remplacée ailleurs par le terme d'*espérance*) représentent (selon la formule paulinienne bien connue) les trois sphères de la vie spirituelle du chrétien. Comp. aussi 2 Thess. III, 5. — La *sainte modestie* est une traduction un peu libre d'un terme qui est ailleurs commenté par l'auteur lui-même (1 Tim. II, 10. Comp. Éph. V, 3) par la phrase : *ce qui sied à des saints*, ou à des personnes qui prétendent l'être. — On remarquera que la direction morale des jeunes personnes de l'autre sexe est confiée plutôt à leurs aînées ou mères, qu'au pasteur, sans doute pour éviter toute apparence de mal, ou tout prétexte de médisance. — Pour les devoirs conjugaux, comp. Éph. V, 22. Col. III, 18. 1 Cor. XIV, 34. — Au lieu de *ménagères*, une autre leçon dit *casanières*, c'est-à-dire restant chez elles et ne courant pas la ville pour faire du commérage (1 Tim. V, 13). — Une conduite exemplaire des membres de la communauté est le plus sûr moyen de faire taire la calomnie et de réconcilier l'opinion populaire avec la *parole de Dieu*, c'est-à-dire avec la religion chrétienne. — Pour les devoirs des esclaves, voyez 1 Cor. VII, 21. Éph. VI, 5. Col. III, 22.

[11] Car la grâce de Dieu, salutaire à tous les hommes, s'est manifestée à l'effet de nous instruire pour que, renonçant à l'impiété et aux convoitises mondaines, nous vivions sagement, justement et pieusement dans ce siècle, en attendant l'objet de notre bienheureuse espérance, la manifestation de la gloire du grand Dieu et de notre sauveur Jésus-Christ, qui s'est donné pour nous, afin de nous racheter de toute iniquité, et de se faire à lui un peuple particulier, purifié et zélé pour les bonnes œuvres.

II, 11-14. Ces lignes sont destinées à confirmer une pensée émise dans le morceau précédent. Mais cette pensée n'est pas celle de l'universalité de la grâce, laquelle comprend *même* les esclaves, de manière qu'on devrait traduire : la grâce s'est manifestée à *tous* les hommes. C'est plutôt celle du but pratique et pédagogique de l'Évangile, lequel a été révélé, non seulement pour nourrir des espérances, mais avant tout pour nous *instruire* dans les conditions et moyens de les voir réalisées à son profit. Le but prochain de la prédication évangélique est de conduire les hommes à une vie conforme à la volonté de Dieu, ce qui est exprimé ici tant négativement que positivement. Son but ultérieur

est de diriger nos regards vers le ciel, vers ce qui est au-delà de *ce siècle*, vers ce qui est l'objet de notre espérance. Celle-ci sera réalisée lors de la consommation des choses, quand Christ reparaîtra pour fonder son royaume dans la gloire (après avoir autrefois donné sa vie à l'effet de le fonder dans les cœurs des hommes), et pour recueillir ceux qui devaient lui appartenir en propre, et se montrer dignes de prendre part à l'héritage céleste.

Il y a, dans ce texte, d'ailleurs parfaitement clair et simple, une phrase douteuse qui a beaucoup exercé la sagacité des exégètes. Nous avons traduit : *la manifestation glorieuse du grand Dieu et de notre sauveur Jésus-Christ*. Mais les règles de la grammaire ne s'opposent pas à ce qu'on traduise : *la manifestation glorieuse de notre grand Dieu et sauveur Jésus-Christ*. L'exégèse traditionnelle a d'autant plus insisté sur cette dernière version, qu'elle y trouvait un texte favorable à la thèse de la divinité du Christ. Cette interprétation peut se prévaloir : 1° de ce qu'il n'y a dans la phrase qu'un seul article ; 2° de ce que Dieu (le père) n'est jamais appelé (dans le Nouveau Testament) le *grand* Dieu ; 3° des constructions semblables, 2 Pierre I, 11 ; III, 18 ; 4° de ce que la *manifestation* (la parousie) est toujours attribuée à Christ, et non à Dieu. — L'opinion contraire peut invoquer le fait : 1° que dans les épîtres pastorales rien n'est plus fréquent que la mention simultanée des *deux* personnes (1 Tim. I, 1, 2 ; V, 21 ; VI, 13, etc.) ; 2° que jamais, dans le Nouveau Testament, on ne rencontre cette formule : *notre Dieu Jésus-Christ* ; 3° que l'auteur a l'habitude de joindre des épithètes au nom de Dieu (le père), 1 Tim. I, 11, 17 ; IV, 10, 15, 16 ; 4° que d'autres passages (2 Pierre I, 1. 2 Thess. I, 12. Jude 4 (texte reçu), offrent des phrases tout à fait analogues, sans qu'on soit obligé, ou même disposé, à y admettre l'unité de la personne, à cause de l'unité de l'article ; enfin, 5° que la lettre du texte ne parle pas exclusivement de la parousie de Christ, mais aussi de la manifestation de la *gloire* de Dieu, laquelle correspond à la première manifestation dont il vient d'être parlé, c'est-à-dire à celle de la *grâce* de Dieu.

[15] Voilà ce que tu dois prêcher, recommander, revendiquer, avec une entière fermeté. Que personne ne te méprise. Rappelle-leur qu'ils ont à se soumettre aux magistrats et aux autorités, à être obéissants et prêts à toute bonne œuvre, qu'ils ne doivent médire de personne, éviter les querelles et montrer de la condescendance et de la dou-

ceur pour tout le monde. Car, nous aussi, nous étions autrefois insensés, désobéissants, égarés, esclaves de toutes sortes de convoitises et de passions, vivant dans la méchanceté et dans la jalousie, dignes de haine et nous haïssant les uns les autres. Mais lorsque la bonté de Dieu, notre sauveur, et son amour pour les hommes se sont manifestés, il nous sauva, non en vue des œuvres de justice que nous aurions faites, mais en vertu de sa propre miséricorde, par le bain de la régénération et en nous renouvelant par le saint esprit, qu'il répandit sur nous largement par Jésus-Christ notre Seigneur; afin que, justifiés par sa grâce, nous devinssions, en espérance, héritiers de la vie éternelle. C'est là un fait certain, et je désire que tu les en convainques, afin que ceux qui ont cru en Dieu prennent à cœur de faire de bonnes œuvres. Voilà ce qui est bon et utile aux hommes; mais les sottes questions et les généalogies, et les querelles et disputes relatives à la loi, tâche de les écarter, car elles sont inutiles et vaines. Si quelqu'un fomente des divisions, après une première et une seconde admonestation, tu rompras avec lui, sachant qu'un tel homme est dans le tort et perverti, et qu'il a prononcé lui-même son arrêt.

II, 15-III, 11. L'auteur reprend le fil de ses instructions pastorales, et continue à signaler les points sur lesquels la prédication doit porter de préférence. Les détails ne donnent guère lieu à des observations. L'obéissance aux autorités constituées est aussi inculquée ailleurs (1 Tim. II, 2. Rom. XIII, 1 s.). Les autres recommandations ont une portée tout à fait générale. Il est dit surtout qu'elles doivent être faites avec énergie, et non pas mollement, que Tite songe à se faire respecter par la fermeté avec laquelle il surveille l'ordre et la conduite du troupeau. (Le mot grec que nous avons rendu par *revendiquer*, comprend les deux notions de *démontrer* et de *réfuter*.)

La nouvelle digression dogmatique comprise dans les v. 3-8 n'est pas amenée, comme on le croit généralement, par la pensée que le souvenir des défauts que les chrétiens ont eus autrefois eux-mêmes, doit les porter à user de ménagements envers ceux qui y sont sujets maintenant. Cela irait contre la tendance générale de l'épître. Au contraire, l'auteur veut dire : Nous autres, qui *avons cru en Dieu* (qui sommes devenus chrétiens), nous devons nous appliquer à tous ces devoirs, parce que, grâce à Dieu, notre état moral antérieur, qui était détestable (comp. Éph. IV, 17 s.), a dû et pu faire place à un état nouveau et meil-

leur, dont nous sommes redevables à l'intervention de Dieu, qui nous a régénérés par son esprit et reçus au nombre des héritiers de son royaume, par le symbole du baptême. Cette antithèse entre les deux phases de la vie des hommes, avant et après leur conversion, se reproduit aussi plusieurs fois sous la plume de Paul (1 Cor. VI, 11. Gal. IV, 3. Éph. II). Ce passage, du reste, résume en quelques lignes toute la théologie paulinienne, car il y est question successivement de la grâce de Dieu comme cause première du salut, de la manifestation de cette grâce à un moment donné de l'histoire, de l'impuissance des œuvres à mériter l'approbation du juge céleste, de la médiation de Jésus-Christ, de la communication du saint esprit, de l'initiation baptismale et de l'espérance de la vie éternelle. Ces idées n'ont pas besoin d'être analysées ici de nouveau. Disons seulement que l'auteur ne parlerait pas d'un *bain* de la régénération (comp. 1 Cor. VI, 11. Éph. V, 26), s'il ne songeait au baptême, et qu'il ne parlerait pas du baptême s'il n'y voyait qu'un acte purement extérieur et sans liaison avec un fait intérieur correspondant (Rom. VI, 4).

On voit d'ailleurs, par ce même passage, dans quel étroit rapport l'auteur place l'élément dogmatique et l'élément moral de la prédication chrétienne, et combien peu il admet que l'un puisse aller sans l'autre. C'est dans ce sens que nous prenons aussi la conclusion : voilà ce que je désire que tu prêches et inculques ; et non pas : voilà ce dont je voudrais te convaincre (!) ; comme s'il y avait eu lieu de supposer que les convictions du disciple, chargé de la direction d'une église, n'étaient pas suffisamment affermies.

Pour ce qui est signalé comme devant être évité, sottes questions, généalogies, querelles sur la loi, nous en avons parlé dans l'Introduction. Enfin, nous prions nos lecteurs de remarquer que, dans la dernière ligne, nous parlons, à bon escient, d'hommes qui *fomentent des divisions*, et non d'*hérétiques*, dans le sens ecclésiastique.

[12] Quand j'aurai envoyé auprès de toi Artémidore ou Tychicus, hâte-toi de me rejoindre à Nicopolis. Car c'est là que j'ai résolu de passer l'hiver. Pour ce qui est du légiste Zénodore et d'Apollonius, tu auras soin d'eux, afin que rien ne leur manque pour leur voyage. Il faut que les nôtres aussi apprennent à pratiquer les bonnes œuvres quand le besoin s'en fait sentir, pour qu'ils ne soient pas sans produire des fruits. Tous ceux qui sont avec moi te font saluer. Salue les fidèles qui nous aiment. Que la grâce soit avec vous tous.

III, 12-15. Artémidore et Zénodore sont des personnages inconnus. On ignore donc si ce dernier a été un scribe juif ou un légiste grec. Tychicus figure parmi les compagnons de voyage de Paul, dans les Actes XX, 4. Il se trouvait aussi avec lui à Césarée pendant sa captivité, et fut porteur des lettres aux Éphésiens et aux Colossiens. Il est aussi nommé dans la seconde à Tim. IV, 12. Quant à Apollonius (Act. XVIII, 24 s.), il en est surtout question dans la 1re aux Corinthiens. Du reste, il a été parlé dans l'Introduction de tous ces personnages et de leurs voyages respectifs.

A TIMOTHÉE

LA PREMIÈRE

Paul apôtre du Christ Jésus, par ordre de Dieu notre sauveur et du Christ Jésus notre espérance, à Timothée, mon fils légitime dans la foi, grâce, miséricorde et paix de la part de Dieu le père et du Christ Jésus notre Seigneur !

I, 1, 2. Cette formule de salutation présente le plus d'analogies avec celle qui est en tête de l'épître à Tite. Seulement le disciple est appelé ici plus directement le fils de son maître *dans* la foi, parce que celle-ci n'est pas seulement le lien qui les unit (Tite I, 4), mais l'essence vitale même que l'un a donnée à l'autre. Dieu le *sauveur*, est une phrase également familière à la précédente épître. Christ est appelé notre *espérance*, soit en général comme le médiateur du salut dont la perspective nous est ouverte, soit plus particulièrement comme le garant des promesses divines (Col. I, 27).

[3] Conformément à la recommandation que je t'ai faite, lors de mon départ pour la Macédoine, de rester à Éphèse, afin d'exhorter certaines gens à ne point enseigner une autre doctrine, et à ne pas prêter l'oreille à des contes et à d'interminables généalogies, qui amènent plutôt des discussions oiseuses, qu'elles n'avancent l'institution de Dieu basée sur la foi........

I, 3, 4. Tout d'abord il faut ici reconnaître que la phrase n'est pas terminée. L'auteur, se laissant aller à l'idée qui le préoccupe, pendant qu'il en écrit la dernière ligne, entre dans des détails au sujet de la différence entre un enseignement vraiment évangélique et les *discussions oiseuses* qu'il désire écarter, et perd de vue le commencement de son discours. Mais il n'est pas difficile d'en rétablir le cadre parfait. Il voulait dire simplement : Je te réitère la recommandation que je t'ai faite en partant.

Pour les questions que ce passage soulève, d'un côté relativement aux circonstances de temps et de lieu, de l'autre côté à l'égard de la nature de l'enseignement signalé ici comme faux ou dangereux, nous renvoyons nos lecteurs à l'Introduction, où elles ont été traitées à fond. Du reste, le terme technique dont l'auteur se sert pour désigner cet enseignement et qui ne peut être rendu que par une périphrase, pourrait bien être inventé par lui-même (comp. 1 Cor. XIV, 21. 2 Cor. VI, 14); il l'explique d'ailleurs chap. VI, 3, et les passages 2 Cor. XI, 4. Gal. I, 8, tout en employant d'autres expressions, sont également propres à guider l'interprète. Il s'agit en tout cas de ceux qui enseignent, et non de ceux qui reçoivent l'enseignement (qui cherchent d'*autres maîtres*). Mais en même temps il est fait allusion à des chrétiens qui, sans s'ériger eux-mêmes en docteurs, auraient pris goût à des doctrines étrangères et malsaines. C'est à ceux-ci que s'adresse l'avertissement qui dit que ces doctrines, loin d'avancer l'*institution* de Dieu (et non pas l'*édification*, comme lisent les éditions vulgaires), c'est-à-dire loin de consolider, soit dans les cœurs, soit dans la société, l'œuvre fondée par la prédication de l'Évangile, ne font que diriger l'attention sur des choses inutiles, et par cela même nuisibles, sur des questions oiseuses, des recherches stériles, des idées relevant de l'imagination ou de la dialectique, mais ne touchant point la conscience, et ne contribuant point à la sanctification.

[5] Le but de l'instruction, c'est l'amour venant d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère, choses que certaines gens ont manquées, pour se tourner vers un vain bavardage, prétendant être docteurs de la loi, sans savoir ce qu'ils disent, ni au sujet de quoi ils font leurs assertions.

I, 5-7. En opposition avec les vaines questions, signalées comme devant être évitées dans l'enseignement, l'auteur indique

quel doit être le véritable but de la prédication chrétienne. Il résume à cet effet tout ce qu'il a dit dans l'épître à Tite (chap. II et III), par le seul mot de l'*amour*. Tout ce qui ne tend pas, dit-il, à le faire naître dans les cœurs, et à en faire le mobile de tous les actes, doit être regardé comme étranger, éventuellement même comme contraire aux intérêts spirituels de la communauté. En nommant comme sources du véritable amour chrétien, d'un côté un cœur pur et une bonne conscience, de l'autre une foi sincère, il établit la liaison indissoluble entre l'élément religieux et l'élément moral dans la pensée évangélique. Le cœur pur représente de préférence les aspirations dégagées de tout égoïsme, la bonne conscience ne peut résulter pour le fidèle que du nouveau rapport dans lequel il est entré avec Dieu, enfin la foi implique l'attachement à la personne de l'auteur et promoteur de ce rapport. Mais l'amour de Dieu et des hommes est toujours le fruit le plus beau et le plus mûr de toute cette activité spirituelle, le but définitif auquel ces tendances doivent aboutir (1 Cor. XIII, 13). Une prédication ne sera donc ce qu'elle doit être, qu'autant qu'elle ne le perd pas de vue.

Parmi les erreurs qui peuvent faire manquer ce but, l'auteur cite de préférence celle que son expérience lui a fait constater dans sa sphère d'activité (comp. Tite III, 9). C'est une fausse idée qu'on se fait de la loi (mosaïque) et la prétention de l'appliquer dans la sphère chrétienne d'une manière à la fois contraire à son propre esprit et aux besoins ou privilèges de l'Église. Cela le conduit à dire deux mots de la nature et de la portée de la loi.

[8] Nous savons bien que la loi est bonne, quand quelqu'un l'applique d'une manière légitime, convaincu qu'il est que la loi n'est point faite pour le juste, mais pour ceux qui la rejettent et s'en émancipent, les impies et les pécheurs, les hommes irréligieux et profanes, les parricides, les meurtriers, les libertins, les menteurs, les parjures, ceux qui se livrent à des débauches infâmes, ceux qui commettent des rapts, ou qui sont adonnés à tel autre vice contraire à la saine doctrine, conformément au glorieux Évangile du Dieu bienheureux, dont la prédication m'a été confiée.

I, 8-11. Au point de vue purement théorique et abstrait, la Loi est une chose bonne et sainte, puisqu'elle émane de Dieu et qu'elle a un but positivement salutaire (Rom. VII, 12); mais comme ce but est circonscrit dans certaines limites, quant à la

durée de sa validité (Gal. III, 19 suiv.), il importe qu'on ne l'applique que dans la sphère et dans la mesure de son autorité permanente. Le chrétien n'est plus sous la loi, parce qu'il est régi par l'esprit; la loi conserve son utilité et par conséquent ses droits, là où l'esprit ne règne pas encore. Il est donc hors de propos de vouloir baser l'enseignement chrétien sur elle ou sur n'importe quelle interprétation arbitraire qu'on en ferait, là où elle est définitivement remplacée par un principe supérieur et plus efficace.

Dans cet ordre d'idées, le *juste*, c'est l'homme régénéré, celui dans lequel une nouvelle vie s'est produite par l'action de l'esprit de Dieu, et qui, pour se gouverner, n'a plus besoin d'un commandement venu du dehors et formulé dans un code composé d'articles plus ou moins nombreux. Un pareil code est au contraire parfaitement à sa place là où l'homme est encore sous l'empire de ses mauvais penchants, qui le conduisent sans cesse à transgresser les commandements de Dieu, au point que les crimes les plus détestables et les vices les plus honteux ne lui restent pas étrangers. Suit une énumération de ces vices et de ces crimes, à titre d'exemples (comp. Rom. I, 29 suiv. 1 Cor. VI, 9. Gal. V, 19 suiv. 2 Tim. III, 1 suiv.). C'est pour dire que là où de pareils faits se rencontrent, on fera bien de prêcher la loi et d'insister sur les menaces qu'elle formule.

Tout ceci, ajoute l'auteur, est conforme aux principes de l'Évangile. Cette phrase résume les deux cas opposés dont il venait d'être question, et ne se rattache pas exclusivement aux mots qui précèdent d'une manière plus immédiate. L'Évangile est appelé glorieux, en vue de la brillante perspective qu'il offre aux croyants; cependant on pourrait aussi traduire : l'Évangile de la gloire de Dieu, en le considérant comme ayant mis cette gloire dans son véritable jour (comp. 2 Cor. IV, 4). Dieu est appelé le bienheureux (comp. chap. VI, 15), d'un nom qui n'est pas reproduit ailleurs, mais qui probablement est une simple épithète honorifique, sans application spéciale dans le contexte.

La mention de l'Évangile, opposé aux fausses doctrines de certaines autres personnes, amène l'auteur à parler de lui-même et de sa mission (comp. Gal. I, 12 suiv. 1 Thess. II, 4. 2 Cor. III, 6; IV, 1. Éph. III, 8. Phil. III, 6, etc.). De cette manière il s'éloigne de plus en plus de sa pensée primitive, qu'il ne reprendra qu'au v. 18.

[12] Et je rends grâces au Christ Jésus, notre Seigneur, qui m'a donné les forces nécessaires, de ce qu'il m'a jugé digne de sa confiance en me chargeant de ce ministère, moi qui antérieurement avais été blasphémateur, persécuteur et oppresseur. Mais il a eu pitié de moi, parce que je l'avais fait par ignorance, dans mon incrédulité, et la grâce de notre Seigneur a été surabondante, avec la foi et l'amour pour le Christ Jésus. [15] C'est là un fait certain et absolument digne d'être accepté, que le Christ Jésus est venu au monde pour sauver les pécheurs, parmi lesquels je suis le premier. Mais c'est pour cela que j'ai été l'objet de la miséricorde, afin que le Christ Jésus montrât toute sa générosité en ma personne d'abord, pour que je servisse d'exemple à ceux qui croiraient en lui, pour avoir la vie éternelle. Donc au roi de l'univers, au seul Dieu immortel et invisible, honneur et gloire aux siècles des siècles! Amen!

I, 12-17. Les passages parallèles cités à la fin de la note précédente, nous font voir très-clairement la portée de cette nouvelle digression. C'est d'ailleurs un passage où l'individualité de Paul est très-bien dessinée. En comparant ses tendances antérieures avec ce qu'il devint depuis sa conversion, celui-ci ne pouvait que s'incliner, avec une humilité pleine de reconnaissance, devant la grâce de Dieu qui, sans tenir compte de ses antécédents, lesquels le rendaient si peu digne de cette préférence, s'adressa tout juste à lui pour faire de lui l'instrument le plus actif et le plus énergique pour la propagation de l'Évangile. C'est bien lui qui pouvait dire: «J'avais fait beaucoup de mal à l'Église, mais la grâce de Dieu me fit encore beaucoup plus de bien, en faisant naître en moi la foi et l'amour pour ce Christ que je persécutais. Je suis l'exemple vivant, et le plus instructif entre tous, de ce que Christ a voulu faire et de ce qu'il peut faire pour les enfants de ce monde pécheur et perdu.» Ce passage s'accorde donc très-bien avec la situation personnelle de l'apôtre Paul, dont toute la théologie est, en dernière analyse, le reflet de son expérience intime. Mais comme il avait l'habitude de rappeler lui-même ses antécédents partout où l'occasion s'en présentait, la reproduction de ces mêmes souvenirs était chose assez naturelle de la part de quelqu'un qui prétendait écrire en son nom. Le présent passage ne décide donc rien relativement à l'authenticité de l'épître (comp. du reste pour la phrase, Tite III, 8).

Pour la doxologie qui termine le morceau, voyez Rom. XI, 36; XVI, 27. 2 Cor. II, 14; IX, 15. Éph. III, 20. Phil. IV, 20. Au

lieu du *roi de l'univers* (Hébr. I, 2 ; XI, 3), on peut aussi traduire le *roi des temps*, et y voir une expression synonyme d'Éternel. Pour les autres épithètes, voyez aussi chap. VI, 16. Rom. I, 20, 23.

[18] Voilà la prédication que je te recommande, mon fils Timothée, en vue des prophéties faites autrefois sur ton compte, afin que, aidé par elles, tu fasses ton service de soldat dans cette belle campagne, en conservant la foi et une bonne conscience, que quelques-uns ont perdue, de manière à faire naufrage relativement à la foi. De ce nombre sont Hyménée et Alexandre, que j'ai livrés à Satan, pour qu'ils apprennent à ne pas blasphémer.

I, 18-20. Si nous avons bien compris ces dernières lignes, l'auteur y reprend le fil de ses premières idées, en signalant tout ce qu'il vient de dire comme l'objet de la vraie prédication chrétienne (comp. v. 5), en opposition avec les sujets futiles ou stériles ou autrement impropres, traités par d'autres. La mention de la foi, de la conscience et des égarements de plusieurs, nous ramène nécessairement au passage cité.

Ce qui est dit, un peu obscurément, de *prophéties* faites autrefois au sujet de Timothée, reçoit peut-être son explication la plus naturelle par un autre passage de notre épître, où il est parlé de la consécration de ce disciple au saint ministère, par l'imposition des mains de la part des anciens de l'église de sa ville natale (chap. IV, 14). Rien ne nous empêche de nous représenter cette scène, sans doute solennelle et touchante, rehaussée encore par des vœux fervents et des espérances hautement énoncées sur la carrière que le jeune homme s'apprêtait à parcourir. D'après cela, il serait recommandé ici à tous ceux qui se vouent au ministère, de ne jamais perdre de vue de telles prédictions et les promesses correspondantes, et d'y puiser un élément nouveau de force.

Les termes de *service*, *campagne* (non pas *combat*), appartiennent au langage militaire, et rappellent une des allégories les plus familières à l'apôtre Paul, qui aime à comparer la carrière chrétienne en général, ou plus particulièrement la carrière apostolique, à un service militaire. Comme cette allégorie se prête à des applications très-variées, elle revient dans les épîtres sous des formes très-diverses : par ex. Rom. XIII, 12. 2 Cor. X, 5.

1 Thess. V, 8. Éph. VI, 11 suiv. 2 Tim. II, 3 suiv.; IV, 7, 8, et ci-après chap. VI, 12.

Enfin, les injonctions faites à Timothée ramènent à l'esprit de l'auteur, par une association naturelle des idées, le souvenir d'autres ministres qui n'avaient point justifié les espérances conçues à leur sujet. Mais les allusions que ce souvenir lui suggère sont peu intelligibles pour nous. Hyménée est encore nommé 2 Tim. II, 17. Alexandre pourrait être le même que celui qui est mentionné 2 Tim. IV, 14 (tandis que ce serait peut-être aller trop loin que de l'identifier avec celui dont il est parlé Actes XIX, 33). Mais ces diverses données ne jettent pas un jour suffisant sur notre passage. Celui-ci nous permet seulement de dire que les deux hommes en question ont *fait naufrage* relativement à la foi chrétienne, c'est-à-dire l'ont abandonnée ou reniée, après avoir perdu leur *bonne conscience*, et qu'à la suite de cela, Paul a dû les *livrer à Satan*, c'est-à-dire les déclarer exclus de la communauté d'Ephèse (1 Cor. V, 5). Rien n'empêche de voir dans ces lignes une allusion directe à des faits historiques. Chez ces hommes, la défection religieuse avait donc été une suite de la défection morale. Satan étant considéré comme exerçant son empire dans le monde non régénéré par l'esprit de Christ, l'excommunication est une espèce d'exil qui fait rentrer le condamné sous l'empire de Satan, ou plutôt elle est un arrêt qui constate que ce changement a eu lieu par la volonté même du coupable. Seulement il est essentiel de remarquer que cet arrêt n'est pas définitif et irrévocable, car ici même il est dit qu'il a un but pédagogique et qu'il réserve le cas où ce but serait atteint.

[1] Je te recommande donc avant toutes choses de faire faire des prières, des supplications, des intercessions et des actions de grâces, pour tous les hommes, pour les rois, et toutes les autorités, afin que nous menions une vie paisible et tranquille en toute piété et honnêteté. Car cela est bon, et agréable à Dieu, notre sauveur, lequel veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. [5] Car il y a un seul Dieu, et aussi un seul médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Christ Jésus, qui s'est donné en rançon pour tous, fait révélé en son propre temps, et pour l'attestation duquel j'ai été désigné comme prédicateur et apôtre (je dis la vérité, je ne mens pas!), pour instruire les païens dans la foi et la vérité.

II, 1-7. Après les considérations d'une portée plus générale, l'apôtre entre dans des détails relatifs au culte public. Car il faut bien se pénétrer de ce fait, que dans tout ce chapitre il est question, non de prières individuelles et domestiques, mais de ce qui doit avoir lieu dans les réunions de la communauté entière. Quant aux synonymes accumulés au v. 1 (comp. Phil. IV, 6), il ne faut pas trop se soucier de la signification particulière à chacun d'eux, bien qu'il ne soit pas impossible de distinguer des prières d'adoration, d'actions de grâces, de requête et autres.

La prière pour les autres doit être universelle, parce qu'il y a un même Dieu et sauveur pour tous, dont la grâce s'étend à tous, qui ne refuse son secours à personne. Mais si nous ne devons refuser le concours de nos prières à personne, l'auteur applique ce principe d'une manière plus spéciale à une certaine catégorie d'hommes, comme pour en revendiquer l'absoluité d'une manière plus énergique. Il a pour cela des motifs particuliers (comp. Rom. XIII). L'esprit juif était naturellement frondeur en face de l'autorité païenne, et de fausses idées de liberté chrétienne pouvaient entraîner les Grecs dans la même direction. Les *rois* dont il est question dans le texte, sont les empereurs romains, auxquels on donnait ce nom dans les pays de langue grecque. En nous accoutumant à prier pour les souverains et les magistrats, nous nous préservons nous-mêmes de toute velléité de désobéissance, et, par suite, nous mènerons une vie paisible, nous ne causerons pas de désordre, et on nous laissera en repos. Cet avertissement était d'autant plus nécessaire, que l'autorité civile devait regarder comme politiquement suspects tous ceux qui se séparaient de la religion de l'État.

Ce passage a aussi une certaine portée dogmatique, en ce qu'il exclut assez explicitement l'idée de l'élection dans le sens strict et absolu, ou de la prédestination individuelle. Calvin a tâché de l'accommoder à son système, en n'y voyant que la thèse de l'application de la grâce à toutes les *catégories* d'hommes. Voyez aussi Rom. V, 18; IX, 30; XI, 32. Tite II, 11. Du côté opposé, on a cru pouvoir déduire de notre texte l'universalité du salut, parce qu'il semble impossible que ce qui est voulu de Dieu, n'arrive pas. Tout cela montre seulement que les écrits apostoliques ne sont pas des traités de théologie, dans lesquels les besoins de l'enseignement pratique et populaire céderaient la place aux exigences des théories et de la pure logique. On remarquera par

exemple ici, que l'unité de Dieu est pour l'auteur une vérité qui ne se renferme pas dans la sphère de l'abstraction, mais qui se traduit en effets vivants et concrets dans la sphère évangélique (comp. 1 Cor. VIII, 1 s. Éph. IV, 4).

Le nom de *médiateur* n'est donné à Christ que dans ce seul endroit des épîtres, mais l'idée du fait se retrouve aussi Rom. V, 10. 2 Cor. V, 19. Col. I, 20. Jésus est en même temps distingué de Dieu, du *seul* Dieu (1 Cor. VIII, 6). C'est en sa qualité d'*homme* qu'il est médiateur, comme Moïse l'a été autrefois (Gal. III, 20), tandis que la gnose hérétique demandait la médiation à des anges (Col. II, 15, 18) ou autres êtres intermédiaires. La théologie officielle de l'Église a très-énergiquement combattu cette formule, en insistant sur ce que Christ a été médiateur par sa double nature d'homme et de Dieu.

Entraîné par la liaison naturelle des idées, l'auteur oublie qu'il a commencé à donner des instructions pour le culte public ; l'universalité de la grâce lui rappelle les païens appelés à l'héritage commun, et ainsi il arrive à reproduire encore une assertion favorite de Paul, en parlant de la mission spéciale de celui-ci, qu'il affirme solennellement en vue de ceux qui la contestaient. La vocation des païens a dû être l'objet d'une déclaration (ou *témoignage*) particulière de Dieu, faite à un moment déterminé de l'histoire (Gal. IV, 4. Tite, I, 3). Tout cela rentre dans la prédication usuelle de Paul, sans que la phraséologie soit servilement copiée sur les passages parallèles. Nous rappelons, à ce propos, la remarque que nous avons faite sur chap. I, 16.

[8] Je veux donc qu'en tout lieu les hommes prient en levant des mains pures, sans colère ni mauvaises pensées; de même les femmes, en vêtements décents, se parant de pudeur et de modestie, non de tresses et d'or, ou de perles et d'habits somptueux, mais de bonnes œuvres, comme cela convient à des femmes faisant profession de piété. La femme doit suivre l'instruction en silence avec une entière soumission. [12] Je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni de s'émanciper de l'autorité de l'homme : elle doit garder le silence. Car c'est Adam qui fut créé le premier, et Ève ne le fut qu'après ; et ce n'est pas Adam qui fut séduit, mais ce fut la femme qui, s'étant laissé séduire, se trouva être en défaut. Cependant elle sera sauvée par la maternité, si elle persiste dans la foi et dans la charité, et dans la sanctification avec modestie.

II, 8-15. L'auteur revient à son sujet, en ajoutant d'autres règles à celles qu'il avait données d'abord à l'égard des réunions de culte. En venant à ces assemblées et en participant aux prières qui se font en commun, chaque sexe doit se garder de certains défauts. Les hommes doivent se défaire d'avance de toute passion ou pensée incompatible avec la piété et la charité chrétiennes (Matth. V, 23), les femmes de tout ce qui trahirait des préoccupations mondaines et vaniteuses. Au dedans comme au dehors, la prière demande une disposition conforme à la sainteté de l'acte.

Puis il y a encore une règle particulière à l'autre sexe (comp. 1 Cor. XIV, 34 s.). La place de la femme, dans la société humaine, est une autre que celle de l'homme. L'homme a la puissance de la parole, l'initiative de l'enseignement et de l'action; la femme doit se subordonner et se taire en public. Cette manière de comprendre la position respective des deux sexes, est pleinement acceptée par la psychologie et la morale philosophique et sociale. Seulement, la science fera ses réserves sur la portée des arguments produits ici (comp. 1 Cor. XI, 8, 9) à l'appui de la thèse formulée. Notamment on pourra demander si Adam a fait preuve d'une plus grande force morale qu'Ève, en se laissant séduire par un être en tout cas plus faible que celui qui l'avait séduite elle-même. Mais la question n'est pas là. L'argumentation de l'auteur est conforme à l'esprit du récit de la Genèse, qui aboutit à la même conclusion. (Comp. 2 Cor. XI, 3. Sir. XXV, 24 (32).

Au point de vue évangélique, au contraire, il n'y a pas de différence entre les sexes (Gal. III, 28); le salut est destiné et offert à l'un comme à l'autre; et tous les deux, dans leur position respective, ont des devoirs à remplir, dont l'accomplissement est indispensable. La destination terrestre de la femme, c'est la *maternité*, qui, loin de l'empêcher de faire son salut, lui offre des occasions spéciales de s'exercer au devoir, pourvu que les devoirs généraux, foi, sanctification, etc., ne soient pas négligés. Il est évident que l'auteur parle ici d'une manière toute générale, et au point de vue pratique, nous dirions volontiers humanitaire. Le fait que toutes les femmes ne deviennent pas mères, n'y change rien. Il y a seulement à dire que l'auteur qui a écrit 1 Cor. VII, s'est placé à un tout autre point de vue que le nôtre. Cependant celui-ci n'a pas voulu dire que la femme est sauvée *par le fait* même qu'elle devient mère, au sens physique. La maternité dont

il parle, c'est l'ensemble de tous les devoirs particuliers à l'autre sexe, y compris surtout l'éducation des enfants. C'est aussi pour cette raison que nous rapportons le dernier verbe du texte, bien qu'il soit au pluriel, aux femmes et non aux enfants, l'auteur n'ayant pas voulu dire : elles seront sauvées en devenant mères, pourvu que les enfants soient chrétiens.

[1] C'est un fait certain : si quelqu'un aspire à être chef de la communauté, il désire une belle fonction. Or, il faut que le chef de la communauté soit irréprochable, mari d'une seule femme, sobre, sage, modeste, hospitalier, sachant enseigner, point ivrogne ni violent, mais doux, pacifique, n'aimant point l'argent, gouvernant bien sa propre maison, tenant ses enfants dans la soumission et dans une parfaite honnêteté. Si quelqu'un ne sait pas gouverner sa propre maison, comment dirigera-t-il la communauté de Dieu ? Il ne doit pas être nouvellement converti, de peur qu'étant enflé d'orgueil, il ne finisse par donner prise au diable. Enfin, il doit aussi jouir d'une bonne réputation de la part de ceux du dehors, pour qu'il ne soit pas l'objet d'incriminations et ne tombe au pouvoir du diable.

III, 1-7. Ici l'autenr aborde un sujet déjà traité dans l'épître à Tite (chap. I, 5 suiv.). de manière que les deux textes emploient en partie des expressions identiques. On comprend que nous ayons évité de nous servir des termes : ***évêque, épiscopat,*** qui nous mettraient à eux seuls en face d'un état de choses inconnu au premier temps du christianisme. L'***épiscopos*** des épîtres est l'***Ancien,*** le membre du corps des administrateurs ou pasteurs de l'église locale. Nous avons d'ailleurs traité ces choses dans l'Introduction.

Il n'y a d'obscur dans ce passage que ce qui y est dit pour motiver la nécessité des deux dernières qualités exigées des chefs de la communauté. Ils ne doivent pas être ***néophytes*** (expression qui est restée dans le langage ecclésiastique), c'est-à-dire nouvellement convertis (à la lettre : nouvellement plantés, 1 Cor. III, 6), par conséquent trop inexpérimentés encore, trop peu familiarisés avec l'Évangile, ses principes et les devoirs qu'il impose ; et en second lieu ils doivent jouir d'une bonne réputation même au dehors, parmi les païens, de peur que la mauvaise opinion qu'on aurait d'eux dans le public ne retombe sur la communauté. Dans les deux phrases accessoires il est positivement question du

diable, comme c'est le cas partout dans le Nouveau Testament quand le mot est accompagné de l'article, et le diable doit être nommé dans les *deux* cas, comme auteur ou promoteur d'une conséquence fâcheuse pour l'individu, objet d'un choix inconsidéré. Le *jugement* du diable (v. 6) ne peut pas être celui par lequel le diable lui-même est condamné (en vue de son orgueil, comme l'a voulu la théologie des écoles, bien que les textes n'en parlent nulle part), mais c'est la condamnation qu'il amène lui-même sur ceux qui se laissent séduire par lui (qui donnent dans ses piéges (chap. VI, 9. 2 Tim. II, 26). Une pareille issue est très-possible là où l'orgueil d'un homme élevé à une dignité qui ne lui revenait pas, et l'autorité considérable dont est revêtu quelqu'un qui n'en était pas digne, sont autant de causes directes d'égarements et de chutes.

[8] Les diacres pareillement doivent être honnêtes, sans duplicité, ni adonnés à des excès de vin, ni avides de lucre, unissant la foi en la vérité révélée à une conscience pure. Eux aussi doivent être d'abord éprouvés, et n'exercer leur ministère que s'ils sont irréprochables. Les femmes pareillement doivent être honnêtes, non médisantes, sobres, fidèles en toutes choses. Les diacres doivent être maris d'une seule femme, et savoir bien gouverner leurs enfants et leurs familles. Car ceux qui auront bien rempli leur ministère, obtiennent un rang honorable et une grande assurance dans la foi au Christ Jésus.

III, 8-13. Les *diacres* étaient, comme on sait par de nombreux passages (Actes VI, 1 suiv. Phil. I, 1. 1 Cor. XII, 28. Rom. XII, 7), une classe particulière de fonctionnaires de l'Église primitive, chargés particulièrement des intérêts matériels de la communauté, et du soin des pauvres et des malades. Les prescriptions faites ici relativement à leur choix, font voir qu'on ne les regardait pas comme des serviteurs subalternes, mais comme placés dans un poste d'honneur, et chargés d'une certaine responsabilité. On ne doit donc pas y mettre le premier venu, mais choisir des hommes sûrs, qui auront fait leurs *preuves* par leur conduite antérieure.

Nous nous sommes permis de traduire un peu librement: *unissant la foi en la vérité révélée à une conscience pure*, idée qui a été exprimée dans des termes plus simples, chap. I, 19. Le texte dit à la lettre : *ayant le mystère de la foi dans une conscience*

pure. Le terme de *mystère* désigne, dans le langage paulinien, les vérités cachées autrefois, et devenues naguère l'objet de la révélation évangélique; comp. 1 Cor. II, 7 suiv.; IV, 1. Éph. VI, 19. Col. IV, 3, etc. Le mystère de la foi est donc l'ensemble des faits révélés par la manifestation de Christ, et qui sont l'objet de la foi chrétienne.

On s'est demandé de quelles *femmes* l'auteur peut avoir voulu parler dans un pareil contexte? Comme il continue immédiatement après à s'occuper des diacres, il n'y a que deux explications qui soient admissibles. Ou bien il a voulu parler des épouses de ces diacres, ou des diaconesses, dont l'institution, dans l'Église primitive, est attestée par Rom. XVI, 1. Nous préférons cette dernière interprétation, l'auteur introduisant ces personnes, comme les diacres aussi, par l'adverbe: *pareillement*, ce qui semble indiquer une nouvelle catégorie de fonctionnaires. De fait, il a partout en vue, dans ce chapitre, non pas autant de donner des avis à ces derniers, que de signaler les qualités auxquelles il conviendra de regarder en les choisissant. Or, on n'avait pas à choisir les femmes des diacres, mais les diaconesses.

Enfin la dernière phrase aussi a donné lieu à des interprétations très-variées. En disant: *un rang honorable*, nous écartons l'opinion qui y voit une promesse pour la vie future, ainsi que celle qui prétend y trouver la perspective d'un avancement hiérarchique. L'auteur veut dire que le diaconat est une fonction ou position tout aussi honorable que la charge d'Ancien, quoique peut-être plus pénible et moins prééminente, la dignité du ministre se mesurant, au point de vue chrétien, non d'après des considérations extérieures et sociales, mais d'après la fidélité dans l'accomplissement du devoir (comp. 1 Cor. XII, 4 suiv.). Mais il ne s'agit pas seulement de la *position* sociale; celui qui s'acquitte consciencieusement de son devoir acquiert en même temps pour lui-même une force morale plus grande, une trempe de caractère plus énergique, un courage plus ferme, dans tout ce qui concerne la sphère religieuse.

[14] Je t'écris cela, tout en espérant revenir auprès de toi dans un bref délai, et pour le cas que je devrais être retardé, afin que tu saches comment il convient de se conduire dans la maison de Dieu, c'est-à-dire dans l'Église du Dieu vivant, qui est la colonne et la base de la vérité.

III, 14, 15. On peut supposer que l'auteur, en commençant cette phrase, songeait à terminer sa lettre ; mais par des motifs particuliers, peut-être après une courte interruption, il reprend la plume et parcourt encore une fois le même cercle d'idées, en revenant aux instructions pastorales et polémiques qu'il a touchées dans les premiers chapitres.

La dernière ligne du texte que nous venons de transcrire et le verset qui va suivre, offrent des difficultés nombreuses et sont regardés à juste titre comme le passage le plus obscur de toute l'épître. Nous avons traduit le texte, de manière que les mots : *colonne et base de la vérité*, sont joints à ce qui précède et contiennent une espèce de définition de l'Église, qui serait ainsi désignée comme une maison solidement bâtie, pour servir d'un lieu de dépôt auquel Dieu aurait confié le trésor de la révélation. L'auteur, retournant cette image de plusieurs manières, s'en tient tour à tour à la notion de la *maison* entière, surtout parce qu'il veut aussi parler de ses habitants, à celle d'une *colonne* qui soutient le toit de l'édifice, enfin à celle du *fondement*, sur lequel repose la construction. Ces diverses applications de l'allégorie reviennent aussi ailleurs (Gal. II, 9. Éph. II, 20). En tout cas il serait faux de traduire de manière que Timothée serait appelé une colonne et un fondement de la vérité, comme quelques commentateurs l'ont proposé.

Tout de même nous avouons qu'il y a encore une autre explication du texte qui se recommande à notre attention. C'est celle qui détacherait la phrase en question de ce qui précède, pour en faire le commencement du verset suivant : «C'est la colonne et la base de la vérité, et une vérité révélée grande et importante de l'aveu de tous, que celle qui fait l'objet de notre foi, savoir », etc. Ce qui rend le choix difficile, c'est que le morceau précédent qui parle des anciens et des diacres, et le suivant qui parle des faux docteurs, ne sont pas reliés l'un à l'autre par une transition indiquée clairement dans le texte, de quelque manière qu'on coupe celui-ci. Tout au plus pourrait-on dire que le chapitre III contenant des avis pratiques, et le chapitre IV des faits relatifs à la prédication positive, la phrase qui parle de la *vérité* semblerait plutôt appartenir à la seconde série d'idées. Mais à cela on peut objecter que la première ayant abouti (v. 15) à la mention de la vérité, c'est là ce qui amène naturellement la seconde.

[16] Et elle est grande sans contredit, la vérité révélée de la religion : « Qui fut manifesté en chair, légitimé en esprit, vu des anges, prêché aux nations, cru dans le monde, exalté en gloire. » Mais l'Esprit dit clairement que dans les derniers temps plusieurs abandonneront la foi, en prêtant l'oreille à des esprits séducteurs, à des doctrines de démons, de menteurs hypocrites, dont la propre conscience est flétrie, qui proscrivent le mariage et commandent l'abstinence à l'égard d'aliments que Dieu a créés pour que les fidèles, qui ont reconnu la vérité, en usent avec actions de grâces. Car tout ce que Dieu a créé est bon et rien n'est à rejeter, pourvu qu'on le prenne avec actions de grâces ; car c'est sanctifié par la parole de Dieu et la prière.

III, 16-IV, 5. Nous avons cru devoir combiner la fin du chapitre III et le commencement du chapitre IV, de manière qu'il en résulte une antithèse entre la vérité et l'erreur, entre l'évangile authentique et la fausse doctrine. Nous convenons cependant que cette antithèse est assez peu logique et ne fait guère ressortir la tendance opposée des deux points de vue. Car dans la première partie, l'auteur relève exclusivement les thèses de la prédication chrétienne qui se rapportent à la personne de Christ, sans en tirer aucune application pratique ; dans la seconde, au contraire, il n'est question que d'un ascétisme extérieur et grossier, lequel n'est ramené en aucune façon à des principes théologiques. Il n'y a donc pas, à vrai dire, correspondance entre ces deux membres. C'est probablement ce qui a autrefois fait préférer aux interprètes la coupe usuelle des chapitres, par laquelle la liaison des idées, que nous avons cherché à rétablir, est rompue tout à fait.

La première partie (v. 16) est intéressante parce que d'après elle l'Évangile (le *mystère* de notre religion, v. 9) est résumé de manière que la *personne* de Christ (et non pas même son œuvre) en fait toute la substance. Une assertion aussi exclusive semble avoir dû être amenée par une théorie opposée qui tendait à amoindrir le rang de Christ, ou sa position au centre même de la nouvelle économie. Le résumé lui-même ne se rattache pas facilement à ce qui précède ; car la substitution du mot *Dieu*, au mot *qui*, dans les manuscrits du second âge, a été un expédient de la critique ou des copistes, tout aussi bien que le changement du masculin du pronom relatif, au neutre, chez les Pères grecs. Ce passage a l'air d'une citation, d'un emprunt fait à un texte

connu dans l'Église, texte que quelques-uns ont pensé avoir été celui d'un cantique et que d'autres ont supposé avoir été une formule de confession. Quoi qu'il en soit, nous avons cru devoir le mettre entre guillemets. Les phrases dont ce résumé se compose, semblent être le produit d'une rédaction étudiée et rhythmique ; aussi ne sont-elles pas absolument transparentes. La seconde, *légitimé en esprit*, combinée avec la première, rappelle le passage Rom. I, 3, 4, où il est aussi question de la légitimation du Fils de Dieu, ou de la preuve de sa nature supérieure, en face de son apparition historique et humaine. L'*esprit*, dans cette phrase, paraît être opposé à la chair, et désigner ainsi l'élément supérieur dans la personne de Christ. Il est difficile de dire à quoi fait allusion la phrase qui parle des anges. Nous croyons cependant qu'elle se rapporte, non à des scènes de la vie terrestre de Jésus, mais à son état d'exaltation. Le parallélisme poétique, si l'on tient à le trouver dans ces lignes, mettrait en regard, dans ce cas, la 3e et la 6e, tandis que la 1re correspondrait à la 2e, et la 4e à la 5e. Mais un livre de cantiques chrétiens, en prose grecque rhythmique, au début même de l'Église ? C'est peut-être le cas de rappeler que Pline le jeune, dans sa fameuse lettre à Trajan (Epp. X, 97), parle de cantiques chantés en l'honneur de Christ. Ce témoignage aura sa valeur surtout si l'on reconnaît la force des autres arguments qui peuvent faire croire que l'épître n'a été composée que quelques dizaines d'années après la mort de Paul.

Pour bien comprendre la seconde partie de ce morceau, il faut ne pas perdre de vue que l'auteur parle à la fois de faux docteurs et de personnes égarées et séduites par eux. Quant aux premiers, il est évident, par ses paroles mêmes, qu'ils sont déjà à l'œuvre, puisqu'il ne se borne pas à décrire leurs tendances plus ou moins vaguement, mais qu'il dénonce les opinions qu'ils veulent faire prévaloir ; tandis qu'à l'égard des autres, il exprime simplement des craintes, il signale le danger, il met le lecteur en garde contre des doctrines qui menacent d'envahir la communauté, et lui recommande (v. 6 suiv.) de veiller à ce que le mal ne se propage pas. Les craintes lui sont suggérées par l'esprit ; ce n'est pas la vaine appréhension d'un pessimiste, mais un pressentiment qui puise sa raison d'être à la même source que les autres manifestations de l'activité apostolique. Et si ce pressentiment, d'ailleurs clair et positif, cette prévision, se rapporte aux *derniers*

temps, il faut se souvenir que les derniers temps, c'étaient, d'après l'opinion commune des premiers chrétiens, précisément ceux dans lesquels on vivait, la prochaine réapparition de Christ dans sa gloire devant bientôt inaugurer un nouveau siècle. On se représentait toujours l'avenir messianique comme formant le contraste le plus absolu avec la situation de l'époque immédiatement précédente, entre autres aussi à l'égard des dispositions religieuses et morales des hommes (Matth. XXIV, 11, 12). L'auteur s'attend donc à ce que les mauvaises influences prévaudront à mesure qu'on s'approchera de la fin, mais cela ne l'empêche pas de continuer à les combattre, et d'enjoindre à ceux qu'il veut instruire d'en faire de même.

Pour ce qui est de la fausse doctrine elle-même, caractérisée ici par quelques traits spéciaux, nous en avons parlé dans l'Introduction. Au sujet des abstinences prescrites à l'égard des aliments, on peut comparer Col. II, 16 suiv. (Rom. XIV. 1 Cor. X, 26; VIII, 8. Matth. XV, 11). L'essentiel n'est pas qu'on choisisse les aliments, mais qu'on en use avec reconnaissance pour celui qui les donne. Ce n'est pas l'objet matériel qui décide de la valeur de l'acte, mais le sentiment qu'on y apporte. Il en sera de même du mariage, qui est d'institution divine, et qui vient d'être signalé comme une sphère particulière où le devoir chrétien s'exercera avec un égal profit pour les individus et pour la société. Ceux qui, par des motifs étrangers aux intentions de Dieu, prescrivent, à ces deux égards, des devoirs factices, et dénaturent ainsi l'enseignement de l'Évangile, sont des menteurs, inspirés non par Dieu, mais par le diable, ennemi lui-même de la vérité. Ils sont de plus hypocrites, puisque tout en affectant, par une pareille doctrine, d'élever les hommes à une plus grande perfection, ils ne sont pas purs eux-mêmes, mais portent sur leur propre conscience les marques, la flétrissure du vice (Col. II, 18-23).

[6] En inculquant cela aux frères, tu seras un bon ministre du Christ Jésus, nourri des paroles de la foi et de la bonne doctrine, que tu as suivie jusqu'ici. Mais ces contes profanes et absurdes, repousse-les, et exerce-toi à la piété. Car l'exercice corporel est bien peu utile; la piété, au contraire, est utile à tous égards, puisqu'elle a la promesse de la vie présente et de la vie future. C'est là un fait certain et absolument digne d'être accepté. C'est aussi pour cela que nous subissons fatigues et déboires, parce que nous mettons notre

espérance dans le Dieu vivant, qui est le Sauveur de tous les hommes, avant tout de ceux qui se fient en lui. Voilà ce que tu dois prêcher et enseigner.

IV, 6-11. L'auteur revient aux instructions à donner à son disciple, pour la conduite du troupeau qu'il lui a confié. On peut admettre que la recommandation formulée ici embrasse à la fois le côté positif de l'enseignement (les paroles de la foi, la bonne doctrine, la piété) et le côté négatif, la résistance à opposer à l'invasion des fausses doctrines signalées tout à l'heure. Ces dernières sont qualifiées encore une fois (comp. chap. I, 4. Tite I, 14) de *contes*, à la fois *profanes*, c'est-à-dire contraires à la vraie religion, et *absurdes*, litt. : tels que les débitent les vieilles femmes, n'ayant ni rime ni raison. Elles sont encore désignées par le terme d'*exercices corporels*, c'est-à-dire comme tendant à un ascétisme purement extérieur, empêchant tout au plus les excès grossiers, mais ne contribuant en rien à la sanctification intérieure, à la régénération foncière et radicale. Ce dernier travail (car c'en est aussi un ; l'auteur l'appelle hardiment un exercice, une *gymnastique* de l'esprit) est résumé et caractérisé par le terme de *piété*, nous dirions peut-être plus exactement : tendance, direction de toutes les forces vives vers les choses religieuses. C'est à des tendances et des efforts de ce genre (Col. III, 1) qu'est promise la double récompense de la paix de l'âme pour la vie présente, et de la félicité à venir. Un apôtre, un ministre de Christ, doit d'autant plus travailler et lutter dans ce sens, que ce n'est qu'en élevant constamment sa pensée vers Dieu et en restant en communion avec ce sauveur, qu'il triomphera des obstacles et des avanies que lui réserve le monde. Les moyens purement corporels n'y peuvent rien.

Dans la dernière phrase, il y a une expression un peu singulière. L'auteur paraît dire que Dieu sauvera (en réalité) tous les hommes, sans distinction ; et que les croyants n'auront à cet égard qu'un privilége relatif, comme par exemple celui de la priorité. Cela dépasserait encore l'assertion du chap. II, 4. Mais telle n'a jamais été la doctrine chrétienne, qui a toujours nommé la foi comme la condition indispensable du salut. Il faudra donc admettre que la forme de la phrase ne répond pas exactement à la pensée de l'auteur. L'universalité du salut est bien dans les intentions de la bonté éternelle, mais ce salut est assuré *avant*

tout à ceux qui sont dans les dispositions religieuses nécessaires pour l'obtenir; c'est donc *avant tout* de ce côté-là qu'il faut tendre, et *exercer* ses forces.

[12] Fais en sorte que personne ne te méprise à cause de ta jeunesse, mais sois le modèle des fidèles à l'égard de la parole, de la conduite, de la charité, de la foi, de la chasteté. Jusqu'à ce que je revienne, aie soin de la lecture, de la prédication, de l'enseignement. Ne néglige point le don que tu possèdes, et qui t'a été donné, avec prophétie, lorsque tu reçus l'imposition des mains par les Anciens. Voilà ce dont tu te préoccuperas, voilà en quoi tu mettras ton existence, afin que tout le monde puisse reconnaître tes progrès. Prends garde à toi et à ton enseignement; sois persévérant dans ces choses : car en faisant cela, tu te sauveras toi-même ainsi que ceux qui t'écoutent.

IV, 12-16. Les instructions données à Timothée continuent en prenant un caractère à la fois plus personnel et plus général. (On peut comparer Tite II, 7, 15.) Timothée était jeune encore du temps de Paul, comparativement parlant, et avait en face de lui, à Éphèse, bien des hommes plus âgés. Il devait donc s'observer avec d'autant plus de soin, pour ne donner aucune prise à la critique, et pour allier toujours la fermeté à l'aménité du caractère. On comprend que ce rapport a dû se reproduire bien fréquemment, de sorte que les recommandations faites dans le texte, individuelles pour la forme, étaient d'une application générale et journalière. Voyez d'ailleurs ce que nous avons dit sur ce passage dans l'Introduction. Nous avons traduit à dessein la première phrase un peu librement, parce qu'elle contient évidemment un avis donné à Timothée, bien qu'à la lettre (*que personne ne méprise ta jeunesse*) elle semble s'adresser plutôt aux autres.

C'est ici le seul passage du Nouveau Testament où il soit explicitement question de la *lecture* (de textes sacrés de l'Ancien Testament) dans l'Église apostolique. Mais les nombreuses citations scripturaires qu'on rencontre dans les épîtres, prouvent à elles seules que les chrétiens grecs mêmes devaient être plus ou moins familiarisés avec ces textes, par suite de l'instruction qui leur avait été donnée. Dans la synagogue, ces lectures étaient d'usage depuis longtemps (voyez notre *Histoire du Canon*, chap. 1). La *prédication* et l'*enseignement* sont ici nommés comme deux choses distinctes. Par ce dernier terme, on désigne une

instruction suivie et méthodique, par le premier, le discours d'occasion et subsistant pour lui-même. Pour plus de détails, voyez 1 Cor. XIV. Il n'est pas dit précisément que Timothée doit faire tout cela par lui tout seul; il doit prendre soin que les choses se fassent régulièrement d'après l'ordre établi.

Le *don* dont il est parlé ici, c'est l'aptitude d'un homme à un certain genre d'activité; c'est le *talent* dont parlait la parabole, en disant que le Maître le confia à ses serviteurs pour le faire valoir. Ici il s'agit naturellement des capacités particulières que la Providence (le saint esprit, 1 Cor. XII, 4 ss.) avait accordées à Timothée pour remplir dignement et utilement un ministère comme celui dont il avait été chargé. A ce propos, on lui rappelle la scène de sa consécration solennelle, où les Anciens de la communauté de Lystres (Actes XVI, 1 ss.), sous les auspices de l'apôtre (2 Tim. I, 6), lui avaient imposé les mains, pour appeler sur lui la bénédiction céleste, et où, dans l'émotion du moment, les uns et les autres lui prédisaient une carrière pastorale pleine de succès (chap. I, 18). Nous justifions notre traduction de la phrase qui s'y rapporte (*avec*, accompagné de prophétie, *pendant que* celle-ci se produisait) par des passages où la préposition a nécessairement un sens analogue, par ex. 2 Tim. II, 2. 2 Cor. II, 4; V, 10; et nous ne disons pas: le don t'a été donné *par* la prophétie.

[1] Ne réprimande pas rudement un homme âgé, mais exhorte-le comme un père, des jeunes gens comme des frères, des matrones comme des mères, des femmes jeunes comme des sœurs, en toute chasteté.

V, 1, 2. Dans ses rapports avec les différents membres de la communauté, le pasteur doit se regarder non comme un maître qui aurait à faire valoir son autorité par des formes plus ou moins roides, mais comme un membre de la famille, qui sait trouver, à l'égard de chaque autre membre, le ton convenable, d'après son âge et son sexe. Cela implique donc à la fois le respect et l'amour, en général, une certaine familiarité, mais celle-ci telle, qu'elle ne saurait donner lieu à des soupçons compromettants.

[3] Aie des égards pour les veuves, j'entends celles qui le sont véritablement. Mais si une veuve a des enfants ou des petits enfants, ceux-ci doivent être tenus les premiers à s'acquitter de leur devoir

filial envers leur famille, et à rendre la pareille à leurs parents; car cela est agréable à Dieu. Une veuve, qui l'est véritablement, seule et sans famille, met son espérance en Dieu et persévère nuit et jour dans les prières et les supplications. Celle, au contraire, qui court après les plaisirs, est morte, tout en vivant. Rappelle-leur ceci, pour qu'elles ne prêtent pas à la critique. Mais si quelqu'un ne prend pas soin des siens, surtout de ceux de sa propre famille, il a renié la foi et est pire qu'un incrédule. [9] Une veuve ne doit être inscrite sur le registre que si elle n'a pas moins de soixante ans, si elle a été la femme d'un seul mari, si elle est connue par ses bonnes actions, si elle a élevé des enfants, exercé l'hospitalité, lavé les pieds des fidèles, pourvu aux besoins des malheureux, et si elle s'est appliquée à toutes sortes de bonnes œuvres. Quant aux jeunes veuves, tu ne les admettras point; car lorsque leurs désirs les détachent de Christ, elles veulent se remarier, en s'exposant au reproche de rompre leur premier engagement; en même temps elles s'accoutument à être oisives, à courir les maisons, et non seulement à être oisives, mais aussi jaseuses, intrigantes, parlant à tort et à travers. [14] J'aime mieux que les jeunes femmes se marient, qu'elles aient des enfants, gouvernent leur maison et ne donnent point prise à l'adversaire, pour médire de nous. Car déjà quelques-unes se sont détournées pour suivre Satan. Si donc quelque fidèle, homme ou femme, a des veuves à assister, qu'il pourvoie à leurs besoins, et qu'elles ne soient pas à la charge de la communauté, afin que celle-ci puisse pourvoir aux veuves qui le sont dans la force du terme.

V, 3-16. Ce passage a été le sujet de conjectures historiques et de tours de force exégétiques très-variés. Beaucoup de commentateurs sont d'avis que l'auteur parle de différentes classes de personnes, savoir, d'un côté de veuves pauvres à assister, de l'autre côté, de femmes chargées de certaines fonctions dans la communauté (par ex. du diaconat). Il nous semble cependant peu probable que l'auteur eût employé le même terme de *veuves*, indistinctement et d'un bout à l'autre de ce morceau, s'il avait eu en vue deux catégories de personnes absolument différentes. De plus, on remarquera qu'il reproduit tout à la fin une injonction par laquelle il avait débuté, de manière que par ce fait même le morceau tout entier se caractérise comme se rapportant à un seul et même sujet.

Dans notre pensée il est question ici de personnes âgées de l'autre sexe, membres de l'Église, veuves et indigentes, dont la

communauté prenait soin, au moyen d'une caisse de secours, comme nous savons qu'à Jérusalem déjà il en existait une (Comment. sur les Actes II, 44 s.; V, 1 ss.). Les personnes qui devaient recevoir de ces secours étaient portées sur un registre, et l'auteur, en recommandant aux chefs d'églises d'*avoir égard* à elles (ce qui veut dire de les traiter, non comme des mendiantes, mais comme des matrones dignes et respectables), leur donne des règles d'après lesquelles ils doivent procéder pour bien employer les ressources de leur caisse.

Il excepte d'abord les veuves qui ont une famille (v. 4, etc.), laquelle peut et doit pourvoir à leurs besoins. Le devoir filial est aussi un devoir sacré pour le chrétien ; que ceux que cela regarde s'appliquent donc à l'exercer, à rendre à leurs mères ce que celles-ci autrefois leur ont donné d'abord, et que la commune n'intervienne qu'à défaut de cette ressource (v. 8 et 16).

En second lieu, il faut avoir égard à la conduite personnelle des femmes qui pourraient solliciter ces secours. Celles qui sont veuves dans la force du terme, isolées, sans famille, celles enfin qui n'ont plus rien à attendre du monde, se recommanderont par leur piété; au contraire, celles qui tiennent encore aux plaisirs ne méritent pas cette assistance; il y a plus: au point de vue de l'Église, elles n'appartiennent pas même au nombre des vivants (dans le sens religieux et spirituel de ce mot); car si la femme chrétienne, en général, doit mener une vie modeste et réservée, à plus forte raison le veuvage lui imposera le devoir de la résignation et d'une retenue exemplaire.

Enfin il y a à prendre en considération les antécédents de ces personnes. Mais les qualités énumérées v. 9 et suiv. ne doivent pas être considérées comme des conditions absolues, comme si les secours devaient être refusés aux veuves sans enfants (ce qui serait en contradiction avec une note précédente) ou à celles qui n'auraient jamais été dans le cas d'exercer l'hospitalité. Ce sont des exemples de *bonnes œuvres* que l'auteur cite ici, des motifs à faire valoir en faveur des postulantes. De plus, il ne faut pas perdre de vue qu'il ne s'agit pas ici de la charité privée, qui n'était soumise à aucune règle, mais de l'assistance publique, pour laquelle il en faudra toujours. Ainsi la limite d'âge n'a rien de choquant; la règle relative à l'exclusion des personnes remariées en secondes noces s'explique par l'état de l'opinion dont nous avons parlé à l'occasion de Tite I, 6, et n'aura pas été

d'une bien fréquente application. Puis une femme qui a fait son devoir à l'égard de ses enfants, qui a donné ses soins hospitaliers à des étrangers, qui ne s'est pas même refusée à des services inférieurs à leur égard, une telle femme mérite bien que dans sa vieillesse on s'occupe d'elle à son tour et qu'on lui rende la vie facile. Nous connaissons les noms de plusieurs femmes chrétiennes d'Éphèse dont Paul fait l'éloge à cet égard (Rom. XVI, 6, 12).

En un mot, il ne suffit pas qu'une femme ait perdu son mari pour qu'elle tombe à charge à la communauté. Il faut surtout ne pas être trop facile à l'égard de celles à qui leur âge permet de se remarier, ce que l'auteur ne considère pas du tout comme un péché ou comme une chose inconvenante (1 Cor. VII, 39 suiv.). Il vaut toujours mieux qu'une femme, qui en a les forces, se charge des devoirs que la Providence a imposés à son sexe, et qu'elle rende ainsi des services à la société, que de la voir livrée à l'oisiveté, exposée à des distractions, sollicitée par des regrets, s'adonnant au commérage et à tous les vices enfantés par le désœuvrement, etc., et cela après avoir déclaré publiquement vouloir se retirer de la vie de famille, se consacrer uniquement à Christ et aux œuvres de charité, afin d'obtenir de la caisse publique ce qu'elle aurait dû chercher à gagner autrement. Cette caisse ne doit pas être exposée à devenir un moyen de subsistance provisoire en attendant mieux. Si nous ne nous trompons, l'auteur fait même allusion à des cas où des veuves chrétiennes auraient contracté mariage avec des païens. Voilà, dit-il, ce qu'on risque de la part de personnes non suffisamment éprouvées et sûres; la communauté ne doit pas s'exposer à être exploitée de la sorte. Tout cela, nous l'avons déjà dit, semble accuser un état des choses qui ne se comprend pas bien dès les débuts de l'Évangile, et sous la plume de Paul.

Nous admettons d'ailleurs volontiers que des matrones ainsi assistées s'employaient, autant que leurs forces le permettaient, à des services de charité.

[17] Les Anciens, qui auront fait leur devoir comme chefs de la communauté, doivent être jugés dignes d'un double honneur, surtout ceux qui se donnent de la peine pour la prédication et l'enseignement. Car l'Écriture dit: Tu ne muselleras pas le bœuf qui foule le blé, et un ouvrier doit recevoir son salaire. [19] N'accueille pas d'accu-

sation contre un Ancien, à moins qu'il n'y ait deux ou trois témoins. Ceux qui sont en défaut, réprimande-les en présence de tous, pour que les autres aussi le prennent à cœur. Je te conjure, à la face de Dieu et du Christ Jésus, et des anges élus, d'observer ces choses, sans parti pris d'avance, ni pour ni contre. [22] Ne te hâte pas trop d'imposer les mains à quelqu'un, et garde-toi de te rendre solidaire des torts d'autrui. Tâche de rester pur. *Ne bois plus d'eau pure, mais use d'un peu de vin, à cause de ton estomac et de tes fréquentes indispositions.* [24] Il y a des hommes dont les fautes sont manifestes et devancent le jugement; il y en a d'autres qui ne se dévoilent qu'après. Il en est de même des bonnes œuvres; elles sont manifestes, ou du moins ne sauraient rester cachées.

V, 17-25. Tout ce morceau, à l'exception d'une phrase que nous avons soulignée, s'occupe spécialement des Anciens, et des devoirs particuliers que Timothée, en sa qualité de suppléant temporaire de l'apôtre, aura à remplir à leur égard.

Il est d'abord question d'*honorer* les services rendus par ces fonctionnaires, et nous serions assez disposé à nous servir, à cet effet, du terme d'*honoraires*, qui serait en même temps la traduction littérale de la phrase grecque, pourvu qu'on ne voulût pas songer à un traitement fixe qui leur aurait été servi, et que l'auteur dirait devoir être doublé (comp. chap. VI, 1). La citation empruntée à Deut. XXV, 4, est entendue comme formulant d'une manière figurée ou allégorique (1 Cor. IX, 9) le principe exprimé aussi par le proverbe qui suit immédiatement, et dont Jésus déjà s'était servi dans le même sens (Luc X, 7), savoir que tout travailleur doit pouvoir vivre de son travail, que nul ne doit être tenu de travailler sans une juste rémunération. Plus d'une fois nous avons vu Paul appliquer ce principe au travail des directeurs spirituels de la communauté et le revendiquer comme un axiôme dont il pourrait, s'il le jugeait à propos, réclamer le bénéfice (1 Thess. II, 6. 1 Cor. IX. 2 Cor. XII, 13 suiv., etc.). Nous voyons aussi par ce passage, que les Anciens ne faisaient pas tous et nécessairement le service de prédicateurs, car l'auteur distingue, comme méritant plus particulièrement de recevoir des témoignages de reconnaissance, ceux qui, dans cette position, se chargent *aussi* de l'enseignement. Ce qu'il recommande ici à leur égard, c'est que par des dons ou cotisations volontaires on fasse en sorte qu'ils soient suffisamment et généreusement récompensés de leurs peines (Gal. VI, 6. 1 Thess. V, 12).

Il passe ensuite à un autre ordre de faits. Il peut aussi y avoir des Anciens qui manquent à leur devoir. Cependant à cet égard il importe avant tout qu'on ne prête pas l'oreille trop facilement aux dénonciations qui pourraient être faites, car rien n'est plus fréquent que de voir les personnes placées en évidence et occupant une position supérieure, exposées à une critique malveillante et intéressée. Mais si l'accusation est fondée, et qu'une réprimande devienne nécessaire, qu'elle soit faite en présence de *tous* (les autres Anciens): pour que chacun en fasse son profit, litt., éprouve une crainte (salutaire) et se garde de tomber dans la même faute. (Pour ce qui est dit des témoins, comp. Deut. XIX, 15. Matth. XVIII, 16. 2 Cor. XIII, 1. C'est de la part de l'auteur l'application d'un antique principe de droit.) Il va sans dire que le jugement doit être impartial, litt. : *sans préjugé* (défavorable) *ni propension* (prévention favorable). C'est là un principe tellement important, que l'auteur prend un ton solennel pour le recommander à l'attention du disciple, en le conjurant de ne point le perdre de vue. Si à cette occasion il mentionne les *anges*, à côté de Dieu et du Christ, il ne faut pas y voir une allusion au jugement dernier, mais une trace de la croyance que les anges surveillent les hommes comme gardiens (1 Cor. XI, 10) et s'intéressent aux destinées de l'Église (1 Pierre I, 12). L'épithète d'*élus* qui leur est donnée, est un simple titre honorifique et n'indique point, comme on l'a pensé, une classification hiérarchique.

Une troisième recommandation concerne le choix des Anciens. Car, dans ce contexte, l'*imposition des mains* ne peut guère être comprise que comme la cérémonie de la consécration à un ministère ecclésiastique (comp. chap. IV, 14. 2e ép., I, 6). Un pareil choix ne doit pas être précipité. Car s'il tourne mal, le supérieur qui l'a fait est en quelque sorte responsable des mauvaises conséquences que cela peut avoir ; il est solidaire (litt. : participant) des fautes commises par un homme indigne ou incapable. Si la phrase : *Tâche de rester pur*, appartient au contexte, elle exprime affirmativement ce que la phrase précédente a formulé négativement. Rester *pur*, ce sera avoir mis sa responsabilité à couvert. S'il fallait traduire : *Reste chaste*, il faudrait y voir un avis analogue à celui du v. 23, dont nous allons parler plus loin.

C'est à cet avis relatif à la circonspection nécessaire dans le choix des Anciens, que nous rattachons encore les deux derniers

versets. D'après cette combinaison, l'auteur aurait voulu donner un avis sur la difficulté d'un pareil choix et un conseil pour se guider dans l'occasion. Voici, ce nous semble, le sens de ces paroles tant soit peu énigmatiques. Il faudrait traduire à la lettre: Les fautes de quelques-uns sont manifestes, les précédant au jugement ; pour quelques-uns elles suivent, etc. L'auteur veut dire : En thèse générale, les actes des hommes sont la plus sûre base du jugement à porter sur leur compte. Généralement ces actes marchent, pour ainsi dire, en avant, de manière à précéder le jugement, et à le rendre ainsi assez facile ; et cela est vrai pour le bien comme pour le mal. Il y a des exceptions, sans doute. Les bonnes actions ne se produisent pas toujours au grand jour, et comme en parade, les mauvaises réussissent quelquefois à se cacher. Mais tôt ou tard tout se révèle, tout est connu. Ces *témoins* de la valeur morale de l'individu viennent faire en quelque sorte leur déposition devant le juge, un peu tardivement peut-être, mais ils finissent par faire connaître la vérité.

Le v. 23, que nous avons fait imprimer en caractères particuliers, n'a rien à faire dans ce contexte, auquel il est entièrement étranger. Cependant il porte le caractère de l'authenticité la plus absolue, nous voulons dire qu'il est de la main de l'auteur de tout le reste, une personne étrangère n'ayant pu choisir une place si peu convenable pour introduire une recommandation du genre de celle que nous avons devant nous. Nous ne serons pas étonnés d'apprendre que des chrétiens des premiers temps croyaient devoir s'abstenir de boire du vin (Rom. XIV, 21). L'auteur leur conseille ici, en s'adressant à Timothée, de soigner leur santé. Paul pourrait très-bien avoir écrit cela, vu les tendances ascétiques qui commençaient à prévaloir ; un autre peut avoir été amené à l'écrire à son tour. Mais on sent instinctivement que ce n'est pas en cette place que ce conseil a pu se produire, à moins que les v. 24, 25 aient un sens également étranger au contexte et qui, dans ce cas, nous échapperait complétement. Nous croyons donc que le v. 23 était dans le manuscrit primitif une note mise en marge, un post-scriptum, absolument indépendant de tout le reste, et que les copistes lui ont assigné fort mal à propos la place qui lui est restée.

[1] Ceux qui sont sous le joug de la servitude doivent estimer leurs maîtres dignes de tout respect, afin que le nom de Dieu et notre

enseignement ne soient pas décriés. Et ceux qui ont des maîtres chrétiens ne doivent pas les mépriser, sous prétexte qu'ils sont leurs frères, mais les servir d'autant mieux que ceux qui reçoivent leurs bons services sont des croyants bien-aimés.

VI, 1, 2. L'Évangile ayant proclamé l'égalité des hommes devant Dieu (Gal. III, 28), il pouvait arriver que des esprits hardis et ardents demandassent une application rigoureuse et immédiate de ce principe à la constitution de la société civile, comme cela s'est vu encore au 16ᵉ siècle, au début de la Réforme. Voilà pourquoi Paul et ses disciples s'adressent si souvent aux esclaves, qui formaient sans doute une catégorie assez nombreuse dans le sein des premières églises grecques, pour leur faire comprendre que la morale et la religion chrétiennes, loin de viser à un bouleversement révolutionnaire, sanctifiaient les devoirs existants, tout en travaillant à les rendre plus faciles (1 Cor. VII, 21. Col. III, 22. Éph. VI, 5. Tit. II, 9). Ici l'auteur signale en passant le danger qu'il y aurait, si l'adhésion à la foi chrétienne rendait les esclaves enclins à la rébellion, ou même seulement mal disposés au service. Le blâme et l'animadversion ne frapperaient pas les quelques coupables seuls, mais retomberaient sur l'Évangile lui-même et lui créeraient des obstacles insurmontables.

Il s'arrête encore à un cas particulier; l'esclave d'un maître païen pouvait se résigner à son sort, le maître ne partageant pas ses convictions au sujet de l'égalité des hommes et de la vraie mesure de leur valeur individuelle. Mais l'esclave chrétien d'un maître chrétien devait être choqué bien plus directement de ce qu'il y avait d'anormal et de faux dans ce rapport. Car il pouvait dire : pourquoi serais-je, moi, l'esclave de mon *frère?* pourquoi ne s'établirait-il pas entre nous un rapport de services mutuels? L'auteur, sans développer sa pensée, se borne à répondre que cette circonstance serait un motif de plus de faire son devoir. Il voulait sans doute dire que les esclaves, dans ce cas, devaient être attachés de cœur à leurs maîtres, parce qu'ils voyaient en eux des membres de Christ, des bien-aimés de Dieu.

[3] Voilà ce que tu enseigneras et recommanderas. Si quelqu'un enseigne autrement, et s'écarte des saines doctrines de notre Seigneur Jésus-Christ, et de l'enseignement conforme à la religion,

c'est un homme enflé d'orgueil, ignorant, affecté de la maladie des questions oiseuses et des disputes de mots, d'où naissent l'envie, la discorde, les calomnies, les mauvais soupçons, les contestations d'hommes corrompus quant à la raison, s'étant laissé enlever la vérité, et croyant que la religion est un moyen de s'enrichir. [6] Eh, sans doute, elle l'est, et grandement, quand elle est alliée à la modération des désirs. Car nous n'avons rien apporté dans le monde; évidemment nous n'en pouvons rien emporter non plus : mais si nous avons de quoi nous nourrir et nous couvrir, nous nous en contenterons. Ceux au contraire qui veulent s'enrichir, tombent dans la tentation, dans le piége, dans toutes sortes de convoitises déraisonnables et funestes, qui précipitent les hommes dans la ruine et la perdition. Car l'amour de l'argent est la racine de tous les vices, et plusieurs, en s'y abandonnant, se sont écartés du chemin de la foi et en ont eu de cruels remords.

VI, 3-10. Pour bien saisir la liaison des idées dans ce morceau, il faut supposer qu'en écrivant la première ligne, l'auteur a voulu, pour ainsi dire, résumer sa lettre. Voilà, dit-il en substance, les points que tu toucheras dans ton enseignement, et les principes que tu appliqueras dans la direction de l'église. Cette pensée ramène naturellement la mention des tendances opposées, dont il avait déjà été question. A l'enseignement pratique, sain, salutaire aux individus comme à la communauté, et faisant fleurir la piété, la charité, la concorde, il oppose celui qui s'occupe de spéculations vaines, de questions méticuleuses, de controverses inutiles, dont l'unique fruit est de mettre le trouble dans les esprits, ou une passion maladive dans les cœurs. Un pareil enseignement, ajoute-t-il, trahit, chez ceux qui s'y appliquent, une fausse direction de l'esprit, un manque d'intelligence ou de sympathie pour la vérité, peut-être même, ce qui serait bien pis encore, l'arrière-pensée de faire servir la prédication à quelque but égoïste et matériel. (Tite I, 11. 2 Cor. XI, 20, etc.)

Arrivé à ce dernier point, le discours s'y arrête pour un moment; l'auteur perd de vue son point de départ, pour s'occuper, en passant, des dangers moraux auxquels les hommes s'exposent en se laissant aller au désir de s'enrichir et en concentrant tous leurs efforts sur ce but unique, de manière à lui subordonner même les intérêts et les devoirs les plus sacrés. A cette funeste tendance, il oppose la volonté, à la fois raisonnable et chrétienne, de se contenter du nécessaire. Le contraste est nette-

ment marqué par une tournure rhétorique, sur la portée de laquelle l'exégèse s'est assez généralement trompée. En affirmant que la religion est un moyen de s'enrichir, l'auteur n'a pas voulu parler de trésors spirituels, qui valent mieux que ceux de la terre (Matth. VI, 19, 20), mais il a voulu dire que la religion, en nous apprenant à modérer nos désirs, à nous contenter, nous enrichit indirectement.

[11] Mais toi, ô homme de Dieu, fuis ces choses et recherche la justice, la piété, la foi, la charité, la constance, la douceur. Soutiens bravement le combat de la foi, saisis la vie éternelle, en vue de laquelle tu as reçu ta vocation et as fait cette belle profession en présence de beaucoup de témoins. Je t'exhorte, à la face du Dieu qui donne la vie à toutes choses, et du Christ Jésus qui a fait cette belle profession devant Ponce Pilate, à garder ces préceptes, sans tache ni reproche, jusqu'à l'apparition de notre Seigneur Jésus-Christ, que nous laissera voir, au temps qu'il a choisi, le bienheureux et unique souverain, le roi des rois, le seigneur des Seigneurs, qui seul possède l'immortalité, et qui habite une lumière inaccessible, lui qu'aucun homme n'a vu ni ne peut voir, auquel soit honneur et puissance éternelle, amen!

VI, 11-16. Péroraison, ou exhortation finale, qui se rattache, comme une espèce d'antithèse, à ce qui précédait immédiatement. *Homme de Dieu* était, dans l'Ancien Testament, un terme honorifique pour désigner les prophètes. Au point de vue du Nouveau Testament, quiconque travaille, de manière ou d'autre, à l'avancement du règne de Dieu, peut être appelé de ce nom, lequel ne désignera donc pas spécialement un chef d'église. — Pour l'image du combat, voyez la note sur chap. I, 19. Une autre image, également fréquente dans les épîtres, est celle de la course dans le stade (1 Cor. IX, 24. Phil. III, 12, etc.), où l'on fait des efforts pour arriver à un but et à une récompense. Cette image suggère ici à l'auteur les deux phrases : *poursuis* la justice, etc. (car c'est ainsi qu'il faudrait traduire à la lettre), et : *saisis* la vie.

La *profession* dont il est parlé, peut encore se rapporter à la scène de la consécration, à laquelle il a été fait allusion deux fois déjà (chap. I. 18; IV, 14 ; comp. 2 Tim. I, 6). D'autres y ont voulu voir de préférence quelque acte de courage, accompli pen-

dant la carrière apostolique du disciple. Ce qui a fait penser à cette dernière explication, c'est qu'elle s'applique très-bien à ce qui est dit d'une *profession* de Jésus, dans laquelle on aime mieux voir l'accomplissement de son sacrifice, que les paroles prononcées devant le juge romain. Nous sommes également convaincu que, lorsque dans la tradition ecclésiastique on mentionnait le nom de Pilate à côté de celui du Seigneur, on entendait rappeler sa passion et non tel mot qu'il aurait prononcé (bien que cela ne soit pas exprimé ici par le verbe grec qu'on doit traduire par *proclamer*, rendre témoignage, et non par *souffrir le martyre*), mais cela n'empêche pas que les deux choses, l'acte de Christ et la parole de Timothée, ne soient désignées par le même mot, toutes les deux étant une déclaration émanant d'une même source et tendant à un même but. (Pour le reste, comp. chap. I, 11, 17. Tite I, 3; II, 13.)

[17] Aux riches de ce monde, tu recommanderas de ne pas être orgueilleux, et de ne pas mettre leur espérance dans des richesses incertaines, mais en Dieu, qui nous donne largement tout ce qu'il nous faut pour notre usage; de faire du bien, d'être riches en bonnes œuvres, généreux et charitables, mettant ainsi en réserve un beau fonds pour l'avenir, afin d'obtenir la vie véritable.

VI, 17-19. C'est là une espèce de *post-scriptum*, dans lequel l'auteur revient à ce qu'il avait dit plus haut de la richesse matérielle et des dangers qu'elle présente. En elle-même, ajoute-t-il ici, elle n'est pas un mal. Mais il s'agit d'en faire un bon usage et de ne pas y attacher une valeur absolue ou excessive, aux dépens de choses bien autrement essentielles. Comp. surtout Matth. VI, 25, 26, où Jésus exprime l'idée qu'on a tort de se donner des soucis pour les besoins matériels, Dieu y ayant pourvu d'avance; de sorte que les préoccupations exclusivement dirigées de ce côté-là sont blâmables.

[20] O Timothée, garde bien ton dépôt, évite les discussions vaines et profanes, et les objections d'une science qui porte faussement ce nom, et dont se vantent certaines gens, qui s'écartent ainsi de la foi. Que la grâce soit avec toi!

VI, 20-22. En terminant, l'auteur touche encore une fois au sujet par lequel il a débuté (chap. I, 3 suiv.), en recommandant à son délégué, non pas de ne point se laisser égarer lui-même par de fausses doctrines, mais de ne point permettre qu'un enseignement étranger aux vrais besoins de la communauté, et dirigé de préférence sur des questions oiseuses, n'envahisse la chaire chrétienne et n'usurpe la place d'une prédication saine et substantielle.

LITTÉRATURE[1]

J. B. Gerhauser. Der Charakter und die Theologie des Ap. Paulus. Landshut, 1816.

Gf. Menken. Blicke in das Leben des Ap. Paulus. Brm., 1828.

J. T. Hemsen. Der Ap. Paulus, sein Leben und Wirken und seine Schriften. Gœtt., 1830.

C. Schrader. Der Ap. Paulus. Leipz., 1830 ss. 5 T.

E. Kœllner. Geist, Lehre und Leben des Ap. Paulus. Darmst., 1835.

L. F. Juillard. Essai sur la vie de saint Paul. Strasb., 1835.

A. Tholuck. Einleitung in das Studium der paul. Briefe. 1835. (Vermischte Schriften, T. II.)

Ferd. Chr. Baur. Paulus der Apostel J. C. Leben, Wirken, Briefe und Lehre. Stuttg., 1845. 2e édit. 1866. 2 T.

Em. Mégnin. Essai sur le caractère de saint Paul. Strasb., 1851.

H. Viard. Histoire de saint Paul. Paris, 1851.

Ad. Monod. Saint Paul. Cinq discours. Paris, 1851.

H. Ewald. Geschichte Israels. T. VI.

A. Hausrath. Der Ap. Paulus. Hdlb., 1865. 2e édit. 1872.

H. Lang. Das Leben des Ap. Paulus. Winterthur, 1866.

E. Renan. Saint Paul. Paris, 1869.

Max. Krenkel. Paulus der Ap. der Heiden. Leipz., 1869.

P. Valloton. Le vrai saint Paul. Paris, 1870.

G. Collins. La vie de l'ap. saint Paul. 1875 (*Libre Recherche*).

[1] Nous ne nommerons que les ouvrages complets. Pour les questions de détail, on trouvera de quoi enrichir ce catalogue dans notre *Histoire du N. T.*, 5e édit., 1875.

G. W. MEYER. Entwicklung des paul. Lehrbegriffs. Alt., 1801.
G. L. BAUER. Das Urchristenthum in den paul. Briefen. Leipz., 1803.
LH. USTERI. Der paul. Lehrbegriff. Zur., 1824. 5e édit. 1836.
A. DÆHNE. Der paul. Lehrbegriff. Halle, 1835.
E. C. J. LÜTZELBERGER. Die paul. Glaubenslehre. Nb., 1839.
C. P. HOFSTEDE DE GROOT. Pauli conversio præcipuus theologiæ paulinæ fons. Gron., 1855.
J. B. SUMNER. La prédication apostolique d'après les épîtres de saint Paul (trad. de l'anglais). Paris, 1856.
L. GANGLOFF. La genèse de la théologie paulinienne. Strasb., 1868.
A. SABATIER. L'ap. Paul. Esquisse d'une histoire de sa pensée. Strasb., 1870.

Les commentaires de CALVIN, commencés en 1539, ont paru pour la première fois en 1551, d'abord en latin, plus tard en français, et ont été souvent réimprimés jusqu'à nos jours.
J. F. FLATT. Vorlesungen über die Briefe Pauli. Tüb., 1825 suiv. 5 T.
H. EWALD. Die Sendschreiben des Ap. Paulus übersetzt und erklärt. Gœtt. 1857.
J. C. C. HOFMANN. Das Neue Testament zusammenhängend untersucht. Nœrdl., 1862 suiv. T. I à VI.
Les commentaires modernes qui comprennent tout le N. T. ont été cités dans le volume des Évangiles.
ROB. HALDANE. Comm. sur l'ép. aux Romains, trad. de l'anglais. Paris, 1819. 2 t.
E. G. A. BŒCKEL. Ep. ad Romanos. Gryph., 1821.
H. KLEE. Commentar über den Brief an die Römer. Mainz, 1830.
A. THOLUCK. Auslegung des Briefs an die Römers. 3e édit. B., 1831.
J. F. GEISSLER. Der Brief des Ap. Pauli an die Römer. Nb., 1831. 2 T.
TH. SCOTT. L'ép. de saint Paul aux Romains, avec des notes explicatives. Paris, 1831.
LP. IMM. RÜCKERT. Comm. über den Brief an die Römer. Leipz., 1831. 2e édit. 1839. 2 T.
W. BENEKE. Der Brief Pauli an die Römer. Heidelb., 1831.
J. G. REICHE. Ausführliche Erklärung des Briefs an die Römer. Gœtt., 1833. 2 T.
CONR. GLŒCKLER. Der Brief des Ap. Pauli an die Römer. Frkf., 1834.
ED. KŒLLNER. Comm. zu dem Brief an die Römer. Darmst., 1834.
LIB. STENGEL. Comm. über den Brief an die Römer. Freib., 1836.

F. Lossius. Pauli Brief an die Römer. Hamb., 1836.
C. F. A. Fritzsche. Pauli ad Romanos epistola cum comm. perpetuo. Hal., 1836. 3 t.
Hugues Oltramare. Comm. sur l'ép. aux Romains. Gen., 1834. T. I[er].
E. Nielsen. Der Brief Pauli an die Römer, aus dem dänischen übers. Leipz., 1845.
A. L. G. Krehl. Der Brief an die Römer. Leipz., 1845.
Adalb. Maier. Comm. über den Brief an die Römer. Freib., 1847.
F. Ad. Philippi. Comm. über den Brief an die Römer. Frankf., 1848. 2te Aufl. 1856.
W. A. v. Hengel. Interpretatio ep. Paul. ad Romanos. Silv. duc., 1854. 3 T.
Th. Schott. Der Römerbrief seinem Endzweck und Gedankengang nach ausgelegt. Erl., 1858.
Gust. Volkmar. Paulus Römerbrief im Zusammenhang erklärt. Zur., 1875.

Gust. Billroth. Comm. zu den Briefen des Paulus an die Corinther. Leipz., 1833.
Lp. Imm. Rückert. Die Briefe Pauli an die Korinther. Leipz., 1826. 2 T.
H. Jæger. Erklärung der beiden Briefe Pauli nach Korinth. Tub., 1838.
H. Monneron. Analyse et paraphrase des deux épîtres aux Corinthiens. Paris, 1851.
A. Neander. Auslegung der beiden Briefe an die Korinther. B., 1859.
A. L. C. Heydenreich. Comm. in priorem Paul. ad Corinthios ep. Marb., 1825. 2 T.
J. E. Osiander. Comm. über den ersten Brief Pauli an die Korinthier. Stuttg., 1807.
Adlb. Maier. Commentar über den ersten Brief Pauli an die Corinther. Freib., 1857.
H. J. Royaards. De altera Paul. ad Corinthios ep. Traj., 1818.
C. A. G. Emmerling. Ep. Pauli ad Corinthios posterior perpetuo comm. illustrata. L., 1823.
C. Aem. Scharling. Ep. Pauli ad Corinthios posterior annott. illustrata. Havn., 1840.
J. E. Osiander. Commentar über den zweiten Brief Pauli an die Korinthier. Stuttg., 1858.
Alb. Klœpper. Comm. über das zweite Sendschreiben des Ap. Paulus an die Korinther. B., 1874.

E. A. Borger. Iuterpretatio ep. Paul. ad Galatas. L. B., 1807.
G. B. Winer. Paul. ad Galatas ep. perpetua annot. illustrata. Ed. III. L., 1829.
J. C. Rieu. Courte analyse de l'épître aux Galates. Paris, 1829.
Lp. Imm. Rückert. Commentar über den Brief an die Galater. Leipz., 1833.
Crd. St. Matthies. Erklärung des Briefs Pauli an die Galater. Grf., 1833.
Lh. Usteri. Commentar über den Brief Pauli an die Galater. Zur., 1833.
F. L. Zschokke. Erklärende Paraphrase der Briefe an die Galater. Halle, 1834.
P. A. Sardinoux. Comm. sur l'épître de l'ap. Paul aux Galates. Valence, 1837.
F. Windischmann. Erklärung des Br. an die Galater. Mz., 1843.
Ad. Hilgenfeld. Der Galaterbrief in seinen geschichtlichen Beziehungen untersucht und erklärt. Leipz., 1852.
Maur. Schwalb. Étude historique et dogmatique sur l'épitre aux Galates. Strasb., 1857.
C. Holsten. Inhalt und Gedankengang des Br. an die Galater. Rost., 1859.
C. Wieseler. Comm. über den Brief Pauli an die Galater. Gœtt. 1859.
G. W. Matthias. Der Galaterbrief, griechisch und deutsch, nebst Erklärung. Cassel, 1865.

Abr. v. Bemmelen. De epp. ad Ephesios et Colossenses inter se collatis. L. B., 1803.
Alb. Klœpper. De origine epp. ad Ephesios et Colossenses. Gr., 1853.
H. J. Holtzmann. Kritik der Epheser- und Kolosser-Briefe. Leipz., 1872.
G. C. A. Lünemann. De epp. ad Ephesios authentia et consilio. Gœtt., 1842.
W. F. Rinck. De authentia epp. ad Ephesios. Hag., 1848.
F. A. Holzhausen. Der Brief des Ap. Paulus an die Ephesier. Hamm., 1833.
Lp. Imm. Rückert. Der Brief Pauli an die Epheser, erläutert und vertheidigt. Leipz., 1834.
J. C. A. Harless. Comm. über die Briefe Pauli an die Epheser. Erl., 1834.
F. C. Meier. Comm. über die Briefe Pauli an die Epheser. B., 1834.
Crd. St. Matthies. Erklärung des Briefes Pauli an die Epheser. Gr., 1834.

C. SEDERHOLM. Der Brief Pauli an die Epheser erklärt. Moskau, 1845.
RUD. STIER. Der Brief an die Epheser. B., 1859.
AD. MONOD. Explication de l'ép. de saint Paul aux Éphésiens. P., 1867.
F. JUNKER. Comm. über den Brief Pauli an die Colosser. Mb., 1828.
W. BŒHMER. Isagoge in ep. ad. Colossenses theologica historica critica. B., 1829.
C. F. BÆHR. Comm. über den Brief Pauli an die Colosser. Basel, 1833.
W. BŒHMER. Theol. Auslegung des Sendschreibens an die Colosser. Br., 1835.
W. STEIGER. Der Brief Pauli an die Colosser. Erl., 1835.
E. T. MAYERHOFF. Der Brief an die Colosser, kritisch geprüft. B., 1838.
L. MONTET. In ep. Paul. ad. Colossenses introductio. Mont., 1841.
J. E. HUTHER. Comm. über den Brief an die Colosser. Hamb., 1841.
F. H. RHEINWALD. De pseudodoctoribus Colossensibus. Ver., 1834.
J. BARRY. Recherches sur les faux docteurs de Colosses. Mont., 1846.
DÉS. CHARRUAUD. Étude historique et critique sur les fausses doctrines de Colosses. Mont., 1858.

J. HOOG. De cœtus christianorum philippensis conditione primæva. L. B., 1825.
W. H. SCHINZ. Die chr. Gemeinde zu Philippi. Zur., 1833.
F. H. RHEINWALD. Comm. über den Brief Pauli an die Philipper. B., 1827.
F. PASSAVANT. Praktische Auslegung des Briefes an die Philipper. Basel, 1834.
CRD. ST. MATTHIES. Erklärung des Briefes an die Philipper. Gr., 1835.
W. A. v. HENGEL. Comm. perpetuus in ep. ad Philippenses. L. B., 1839.
H. G. HŒLEMANN. Comm. in ep. Pauli ad Philippenses. Leipz., 1839.
A. RILLIET. Commentaire sur l'épître de l'apôtre Paul aux Philippiens. Gen., 1841.
G. C. A. LÜNEMANN. Pauli ad Philippenses ep. defensa. Gœtt., 1847.
B. B. BRÜCKNER. Ep. ad Philippenses Paulo vindicata. Strasb., 1850.
T. RESCH. De l'authenticité de l'ép. aux Philippiens. Strasb., 1850.
BH. WEISS. Der Philipper-Brief ausgelegt. B., 1859.

J. J. BURGERHOUDT. De cœtu Thessalonicensis ortu fatisque et prioris ei scriptæ Pauli ep. consilio et argumento. L. B., 1825.
L. PELT. Epistolæ Pauli ad Thessalonicenses perpetuo commentario illustratæ. Gr., 1830.
A. KOCH. Comm. über die Briefe des Ap. Paulus an die Thessalonicher. B., 1849. T. 1er.
J. G. REICHE. Authentiæ posterioris ad Thess. ep. vindiciæ. Gœtt., 1829.

F. SCHLEIERMACHER. Ueber den sogen. ersten Brief des Paulus an den Timotheus. B., 1807.
H. PLANCK. Bemerkungen über den ersten Brief an Timotheus. Gœtt., 1808.
G. BŒHL. Ueber die Zeit der Abfassung und den paulin. Charakter der Briefe an Timotheus und Titus. B., 1829.
AD. CURTIUS. De tempore quo prior ep. ad Timotheum exarata sit. B., 1828.
FDD. CHR. BAUR. Die sogen. Pastoralbriefe des Ap. Pauli kritisch untersucht. Stuttg., 1835.
M. BAUMGARTEN. Die Aechtheit der Pastoralbriefe. B., 1837.
L. R. ROLLE. De authentia epp. pastoralium. Arg., 1841.
C. E. SCHARLING. Die neusten Untersuchungen über die sogen. Pastoralbriefe. Jen., 1846.
G. F. GOOD. Authenticité des épîtres pastorales. Mont., 1848.
AM. SAINTES. Études critiques sur les lettres pastorales attribuées à saint Paul. Paris, 1852.
T. RUDOW. De argumentis historicis quibus epp. pastoralium origo paulina impugnata est. Gœtt., 1852.
ALF. DUBOIS. Étude critique sur l'authenticité de la première épître à Timothée. Strasb. 1856.,
PH. DOUMERGUE. Authenticité de la première épître à Timothée. Strasb., 1856.
W. MANGOLD. Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. Marb., 1856.
C. W. OTTO. Die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe aufs neue untersucht. Leipz., 1860.
F. G. GINELLA. De authentia epp. Pauli pastoralium. Vrat.. 1865.
EM. BELIN. Étude sur les tendances hérétiques combattues dans les épîtres pastorales. Strasb., 1865.

A. L. C. HEYDENREICH. Die Pastoralbriefe Pauli. Had., 1826. 2 t.
MT. JOS. MACK. Comm. über die Pastoralbriefe des Ap. Paulus. Tüb., 1841.
G. ED. LEO. Pauli epp. ad Timotheum cum comm. perpetuo. Leipz., 1837, 1850. 2 t.
CRD. ST. MATTHIES. Erklärung der Pastoralbriefe. Gr., 1840.
J. A. S. WEGSCHEIDER. Der erste Brief des Paulus an den Timotheus übersetzt und erklärt. Gœtt., 1810.

D. H. WILDSCHUT. De ep. ad Philemonem. Traj., 1809.
C. RUD. HAGENBACH. Pauli ad Philemonem ep. Basel, 1829.
M. ROTHE. Pauli ad Philemonem ep. interpretatio. Br., 1844.
ION. DEMME. Erklärung des Briefs an Philemon. Br., 1844.
A. KOCH. Commentar über den Brief an Philemon. Zür., 1846.

TABLE DES MATIÈRES

LES ÉPITRES PAULINIENNES

(Seconde série)

Strasbourg, imprimerie de J. H. Ed. Heitz.